This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

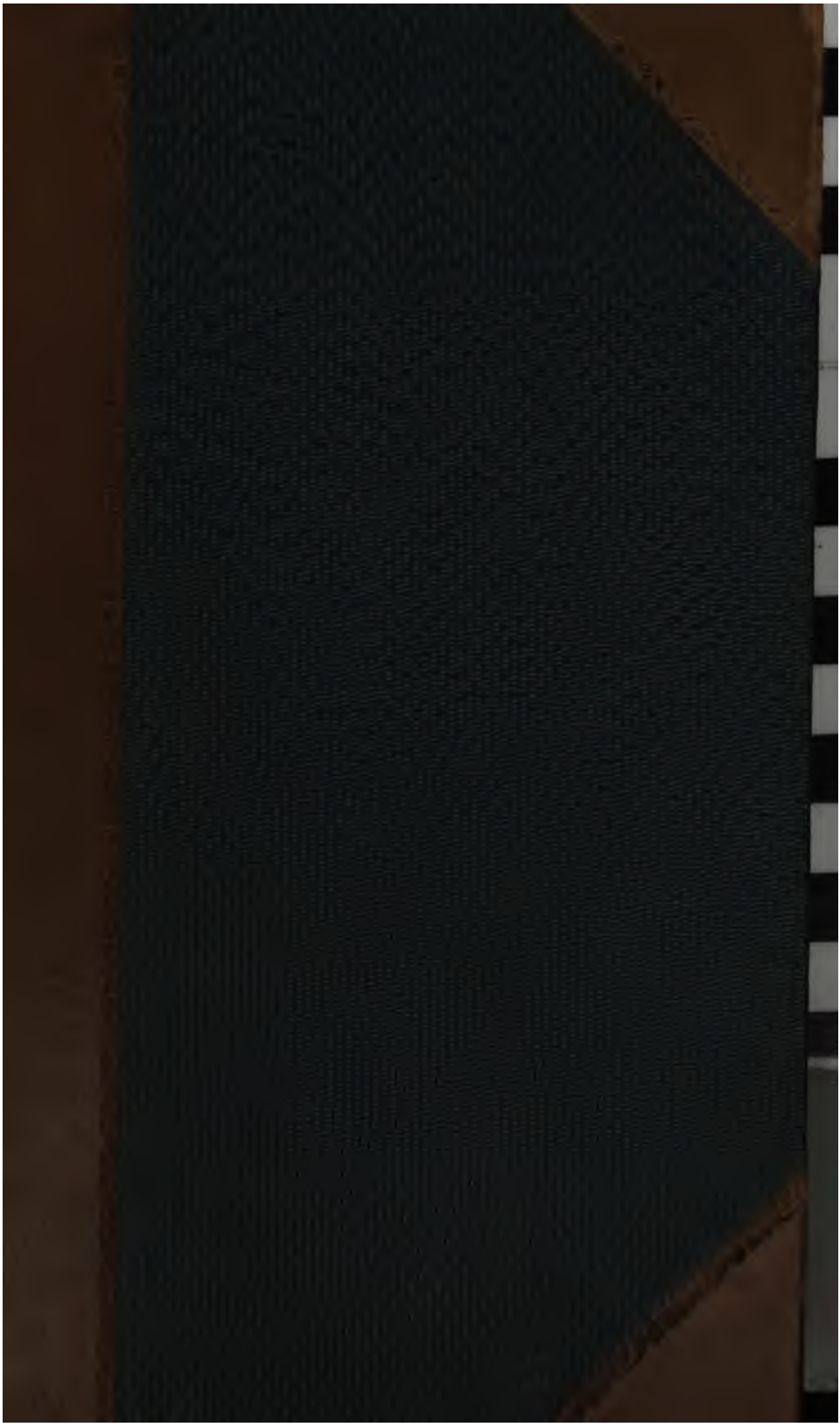
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



46. g. 6

Carl Mayer sc. Aug.

Bernardinus Telesius.

Doctrina insigni, mira et Telesius arte
Dogmata Aristotelis vincere ficta parat.

Leben
und
Lehrmeinungen
berühmter Physiker
am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts,
als
Beyträge zur Geschichte der Physiologie
in
engerer und weiterer Bedeutung;

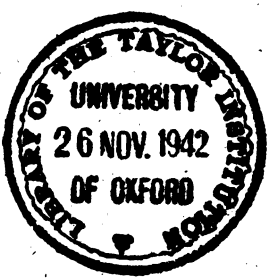
herausgegeben
von

Thaddä Anselm Rixner,
Professor der Philosophie am königl. baierschen Lyceum zu Amberg.
und
Thaddä Siber,
Professor der Physik am königl. baierschen Lyceum zu München.

III. Heft.

Bernardinus Telesius
mit dessen Portrait.

Sulzbach,
in der des Kommerzienraths J. E. Seidel Kunst- und Buchhandlung.
1820.


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
26 NOV. 1942
OF OXFORD

Vorbericht.

Dieses dritte Heft enthält die Lebensgeschichte und die Naturphilosophie des Bernardinus Telesius, eines Mannes, der es zuerst gewagt hat, die Lehre des allgemein angebeteten Stagyriten nicht nur in einzelnen Sätzen, und gleichsam im Vorbeigehen, sondern in ihrer Gesammtheit und geradehin anzugreifen und zu untergraben. Die Schwierigkeit dieses Unternehmens, und folglich die Geistesgröfse des Mannes, der es wagte, wird man um so höher zu schätzen wissen, wenn man sich in die Zeiten des XVI. Jahrhundertes zurückdenkt, und die Befangenheit der Geister, und die Fesseln beachtet, an welche die Gelehrsamkeit gekettet war. Wie hartnäckigen Widerstand fand und findet nicht selbst in unsern Tagen jede neue Umwälzung im Gebiete der Philosophie!

Die Bearbeitung der Lehren dieses Mannes haben wir übrigens nach dem aus der Bibliothek der königlichen Universität zu Landshut uns mit freundschaftlicher Bereitwilligkeit, für welche wir hier öffentlich unsern Dank erstatten, mitgetheilten Exemplare des Werkes:

„De natura rerum juxta propria principia libri „novem. Ad illust. et excell. D. Ferdinandum „Caraffam, Nuceriae Ducem Neapoli apud Ho- „ratium Salvianum. 1586. fol.

unternommen, und die Citationen beziehen sich daher alle auf diese Ausgabe.

Die Lebensgeschichte dieses Philosophen ist beinahe ganz aus

„Joh. Georgii Lotteri de vita et Philosophia „Bernardini Telesii Commentarius Lipsiae. 1733. 4.

entlehnt, einer Abhandlung, die mit der ausgebreitestten Gelehrsamkeit und mit Benutzung aller vorhandenen Quellen gearbeitet ist. Auch die Mittheilung dieser Abhandlung verdanken wir der Liberalität der königl. Universitätsbibliothek in Landshut.

Die Uebersicht des eigenthümlichen Sprachgebrauches des Telesius ist hauptsächlich aus dem Grunde hinzugefügt worden, um dem Leser die Beurtheilung unserer Uebersetzung in Hinsicht auf die vom Telesius beliebten Kunstwörter zu erleichtern; welche wir (manchmal nicht ohne Mühe) möglichst-getreu in deutscher Sprache auszudrücken, uns bestrebten.

Die Herausgeber.

Inhalts-

Inhalts-Anzeige.

Seite

Vorbericht. — — — — — III

Lebensbeschreibung des Telesius. — — 5

Auszug aus desselben IX Büchern von der Natur der Dinge, nach eigenen Principien.

A. Von der Natur der Dinge im allgemeinen oder allgemeine Physiologie.

I. Von den ersten Principien der Welt.

1. Es giebt nur 2 Principien, nämlich Wärme und Kälte, = Sonne und Erde, und mit der Sonne von gleicher Natur Himmel und Sterne. 2. Die Wärme verdünnet und lockert auf, die Kälte verdichtet. 3. Die Wirkungen der Wärme und Kälte setzen einen Körperstoff voraus. 4. Diesen Körperstoff dehnt die Wärme aus, die Kälte aber zieht ihn zusammen. 5. Zusammenziehung und Ausdehnung setzen in allen Dingen, an denen sie vorkommen, Empfindung voraus. 6. Den Wärmezustand bezeugen die Farben. 7. Keine ursprüngliche Bewegung ist ohne Wärme, obschon die ursprüngliche Wärme durch Bewegung noch verstärkt wird. 8. Aller Wärme Quell ist das Licht, theils das directe, theils das reflexe. — — 19—42

II. Warum alles so eingerichtet ist?

9. Alles was geworden ist, hat Gott erschaffen. 10. Das Geschaffene soll sich jedoch wechselweise nicht zerstören. a) Deswegen wurde die Erde in die Mitte des Himmels gesetzt; b) wurde Himmel und Erden sphärisch gemacht, c) wurde die Erde viel kleiner geschaffen als der Himmel, d) wurde der Himmel nicht überall gleich dicht, noch ein gleichförmiges Ganzes. e) Alles Wasser, und selbst das Meer ist nichts ursprüngliches, sondern nur erzeugtes, durch die Einwirkung der Sonne auf die Erde. — — — — 42—53

III. Wie alles so geworden ist?

11. Aus der ersten Schöpfung Himmels und der Erden gehen alle übrigen verschiedenen Dinge durch die verschiedene Zusammenwirkung jener 2 erst geschaffenen Körper hervor. 12. Die Verschiedenheit der Körper bildet sich immer nach der verschiedenen Stärke der bildenden Wärme und nach der Empfänglichkeit des zu bildenden Stoffes. 13. Die Gestaltsamkeit der Körper, die gleich scheinen, ist oft sehr ungleich. 14. Canon für die Entstehung und das eigenthümliche Wesen der aus der

Seite

zum Theil zurückgeworfenen Wärme hervorgehenden Dinge. 15. Wie durch die Wärme hier Weichheit, dort Härte entstehe? 16. Dichtheit und Dünnheit in verschiedenen Abstuffungen bis zur Dünnheit des Himmels, d. i. des Aethers. — — — — — 53—74

IV. Wo, und seit wann alles was ist, entstanden ist?
17. Von dem Orte. 18. Von der Zeit. — — 75—78

B. Besondere Physiologie der sensitiven und vegetativen Wesen.

Uebergang zur besondern Physiologie.

I. Physiologie der sensitiven Wesen. — 78

Wesentliche Bestandschaft eines thierischen Wesens.
1. Unterschied des Menschen von den Thieren; dafs nur allein der Mensch eine unsterbliche Seele hat. 2. Dafs in den Thieren nur der aus dem Saamen gezogene Geist der in den Nerven, im Blute, und im Saamen sich bewegt, wirkt, handelt und leidet. 3. Dafs der aus dem Saamen gezogene Geist keine blofse accidentale Form weder des Ganzen, noch der Theile des thierischen Körpers ist, noch seyn kann. 4. Dafs das Thier nur durch die Ausdehnung und Zusammenziehung, d. h. durch die Bewegung des Geistes wahrnehmend empfindet. 5. Dafs der menschliche Geist selbst körperlich, stätig, lichtartig, und äusserst beweglich, eine ganz allein das Leben wirkende Substanz ist, und in den Nerven und dem Gehirne also wohnen müsse, das zwar Luft und Licht, nicht aber massive Stoffe zu ihm freien Zutritt haben mögen. 6. Dafs ein allgemeiner Sinnenmittelpunkt nothwendig war, dergleichen einer im Gehirne ist. 7. Dafs der Geist vom Gehirne aus zugleich alle Bewegungen der innern und äussern Theile des Körpers hervorbringt u. s. w. 8. Schlufsanmerkung; Lord Bakons v. Verulam von den Todten und Lebensgeistern (de spiritibus mortualibus et vitalibus). — — — 79—105

II. Somatologie der sensitiven Wesen.
1. Dafs alle weifsen und blutlosen Theile der Thiere aus dem weiblichen und männlichen Saamen, die blutigen aber aus dem Blute der Mutter entstehen. — Beweis aus dem bebrütteten Ey. 2. Beweis aus dem Verlaufe der Empfängnifs in der Gebährmutter der lebendiggebährenden Thiere. 3. Beweis aus der Bildung der Theile des Foetus. 4. Nahrungsprocefs der Thiere: Bestimmung der Leber, des Magens, des Schlundes und der Gedärme. 5. Function des Herzens. 6. Zweck des Athmens und der Lunge. 7. Zweck der Gallenblase, des Milzes und der Nieren. 8. Einrichtung und Function der einsaugenden, fortführenden und ausleerenden Gefäfse. 9. Dafs aller Ersatz für den immer theilweise verderbenden Körper aus dem Blute komme. 10. Ursache des Wachsthumes in der Ju-

Seite

gend, und des Abnehmens im Alter. 11. Fortpflanzung der Thiere durch Einwirkung der Sonne auf die Erde. 105—142

III. Physiologie der Pflanzen.

1. Auch den Pflanzen ist so wie den Thieren ein Geist, der nicht eingeboren, sondern aus der Natur ihrer sichtbaren Theile neu erzeugt wird, zugegeben; der auch nicht in der ganzen Substanz derselben, sondern nur in der Rinde und in den Fibern wohnt. 2. Umständlichere Betrachtung der Entstehung, des Wachsthumes und der Ernährung der Pflanzen. 3. Die Ursachen, welche die Entstehung, das Wachsthum und die Erhaltung der Pflanzen bedingen, sind die geeignete Erde und Wärme. — — 145—257

IV. Anthropologie.

A. Physiologie der fünf äussern Sinne.

1. Vom Wahrnehmen und Empfinden, Vorstellen und Erkennen überhaupt, dann den Folgen von beiden. 2. Wie der Geist wahrnimmt und empfindet? 3. Von dem Entstehen der einzelnen Sinnen-Empfindungen, und derselben Wohllust und Schmerz. 4. Dafs jede Sinn-Empfindung durch ansteckende oder erschütternde Berührung des Geistes zu Stande komme. 5. Vom Tastbaren, was am ganzen Körper empfunden wird. 6. Von den Geschmacks-Unterschieden, die durch die Zunge empfunden werden. 7. Von den Unterschieden der Gerüche durch die Nase. 8. Vom Sehen, und wie dieses geschieht? 9. Von der Bildung des Auges. 10. Wo das Sehen eigentlich geschehe und vorgehe? 11. Wie die Dinge im Auge sich abbilden? 12. Wovon das Urtheil über die Gröfse des gesehenen Gegenstandes abhänge? 13. Wovon das Urtheil über die Zwischenräume oder die Ferne, die Bewegung und die Anzahl des Gesehenen abhänge? 14. Welches Licht dem Geiste angenehm ist, oder aber den Gesichtssinn verletzt? 15. Von dem Hören, wie es geschehe? 16. Von den Stimm-Lauten der Thiere. 17. Von der Bildung der Ohren. 18. Welche Töne dem Geiste angenehm oder unangenehm sind? 157—201

B. Physiologie der innern Sinne und des Erkenntnifsvermögens (intellectus).

1. Welche Dinge der Geist als einerlei, und welche er als verschieden wahrnimmt? 2. Der Geist bleibt des Empfundenen eingedenk, und kann sich desselben wieder erinnern. 3 Der Geist vermag auch Unbekanntes aus Bekanntem durch Schlüsse zu erkennen und vorher zu bestimmen. 4. Dafs das Erkennen durch Schlüsse nichts als eine unvollkommene Empfindung, gleichsam Vorahnung ist. 5. Worauf die Evidenz der Geometrie beruhet? Unterschied der mathematischen Evidenz von der physischen. 6. Warum der Geist durch das mittelbare Erkennen durch Schlüsse so leicht ermüdet wird, desselben so bald vergifst, und so oft dabei betrogen wird? 7. Von dem übersinnlichen Erkennen dessen,

Seite

was die Seele des Menschen ohne Vermittlung des thierischen Geistes durch sich selbst erkennt. 8. Dafs dieselbe Substanz, welche das Wahrnehmende und Empfindende am Menschen ist, auch folgere und schliefse, ja dafs auch die Thiere selbst das Vermögen der Folgerung nicht entbehren. 9. Von der Seele des Menschen insbesondere, und ihrem doppelten Erkenntnifs- und Begehrungsvermögen. 10. Woher die Irrthümer der Menschen entstehen? 11. Wie die Seele empfindet und erkennt, und warum sie nach Erkenntnifs strebt, und derselben sich freuet? 12. Woher der Unterschied des Erkenntnifsvermögens bei verschiedenen Menschen komme? 13. Woraus und wovon der Geist ernährt und wieder hergestellt werde? 14. Welche Wärme die feinen und reinen Dünste, welche zur Nahrung und Wiederherstellung des Geistes erforderlich sind, erzeuge, und woraus? 15. Welche Verschiedenheit des Geistes hinsichtlich auf das Erkenntnifs- sowohl als Begehrungsvermögen der Unterschied der Menge, des Baues und der Gestalt der Gefässe, dann der Wärme, Feinheit und Beweglichkeit begründe? 202—245

C. Physiologie der Neigungen und Abneigungen (appetitionum et adversat.)

1. Wie der Geist zum Begehren u. Verabscheuen bewegt wird. 2. Dafs das höchste Gut des Geistes seine Selbsterhaltung ist. 3. Wornach der Geist als Mittel zur Selbsterhaltung strebe. 4. Worin die eigene Tugend (Trefflichkeit), oder Untugend (Fehlerhaftigkeit) eines Geistes besteht? 5. Von der Einheit und Vielheit der Trefflichkeiten od. Fehlerhaftigkeiten eines Geistes. 6. Von der Weish. u. Thorh., dann v. der klugen Vorsicht, Empfindsamkeit u. Bestrebsamk. 7. Von den Tugenden u. Untugenden in Hinsicht auf Haab u. Besitzthum. 8. Von der Tapferkeit oder Starkmüthigkeit, und den entgegengesetzten Fehlern. 9. Von den gesellschaftlichen Tugenden und Untugenden, von der Gerechtigkeit, Billigkeit, Wahrhaftigk. u. Menschenliebe, dann derselben Gegentheil. 10. Von den Tugenden, welche zum Umfange der allgem. Menschenliebe gehören. 11. Von der Erhabenheit, als der höchsten Auszeichnung des Menschen. 12. Begriff der Tugend oder Trefflichkeit. 13. Ob die Tugend, wo sie von Natur aus mangelt, je durch blofse Angewöhnung oder Einübung möge erlernt werden? — — — 245—286

Uebersicht des dem Telesius eignen Sprachgebrauches. — — — — 287—292

Stimmen über Telesius.

1. Jordanus Brunus (1584). 2. Franciscus Patritius (1589). 3. Franz Baco von Verulam († 1627). 4. Thomas Campanella († 1639). — — — — 293—296

Bern-

Bernardinus Telesius,

nach

seinem Leben und seinen Schriften

dargestellt.

Bernardinus Telesius wurde 1508 zu Consenza (Consentiae) im Königreiche Neapel aus einer Familie geboren, welche sich von jeher eben so sehr durch ihren Eifer für die Wissenschaften, als durch ihren Adel und ihre Besitzungen ausgezeichnet hatte [1]).

Die Natur hatte ihm viele Wifsbegierde und eine feine Urtheilskraft gegeben, und es trieb ihn sowohl seine eigene Neigung, als der Rath und das Beispiel seiner Verwandten und Freunde zu den Wissenschaften hin. Vorzüglich wirkte aber auf ihn das Beispiel und der Unterricht seines Onkels Antonius Telesius, welcher sowohl in den schönen Wissenschaften als in der Philosophie so unterrichtet war, dafs er von Carl V. zum Lehrer seines Sohnes Philipp II. berufen wurde. Selbst in den damals vernachläfsigten Naturwissenschaften scheint er sehr erfahren gewesen zu seyn, weil er nach Morhof's [2]) Zeugnifs ein Buch über die Kronen (coronae) und einige andere physischen Inhaltes geschrieben hat.

Dieser Antonius Telesius gründete zu Mailand eine eigene Schule für die Jugend, und Bernardinus

1) Telesia gens (sagt El. de Amato Pantopologia calabra Neapoli 1725. Act. Erud. Suplem. T. X. Sect. VII. p. 289—292 antiquitate, sanguine, litteris insignibus ac titulis gloriosissima Melicucciae, Cerisani, Marani, Costrifranci, S. Agathae, Bonifati, Mattafalloni, S. Sisti et Telesiae marchionatus, Principatus ac baroniae tesseribus (tesseris?) dominata plures edidit heroas, regios consiliarios, tribunos, legatos, cubicularios regali munificentia praeclaros.

2) Polyhistor T. II. p. 108.

wurde in seiner frühesten Jugend in dieselbe versetzt. Man kann sich denken, daſs sich der Onkel die Fortschritte seines hofnungsvollen Neffen väterlich angelegen seyn lieſs, und dieser machte auch wirklich in allen Theilen des Unterrichtes ausgezeichnete Fortschritte.

Er lernte hier die lateinische Sprache, erhielt Unterricht in der Dichtkunst, in welcher er sich nach Toppius's Zeugniſs [3]) vorzüglich den Lucretius zum Vorbilde gewählt hatte, und verlegte sich mit allem Eifer auf die griechische Sprache.

Im Jahre 1525 wurde sein Onkel als Professor an das römische Gymnasium berufen. Bernardinus (damals in seinem 17ten Jahre) folgte ihm auch nach Rom. Hier fand er nun einen weiten Wirkungskreis, um sich Alles mit ununterbrochener Thätigkeit anzueignen, was ihm diese berühmte Stadt Wissenschaftliches darbot. Selbst, als sein Onkel nach 2 Jahren wieder Rom verlieſs, um als Canonicus an der Kirche des heil. Gibertus in seine Vaterstadt Consenza zurückzukehren, blieb Bernardinus noch in Rom. Aber sein längerer Aufenthalt kam ihm theuer zu stehen, als 1527 die Stadt Rom das Unglück hatte, von den Soldaten des Kaisers (Carls V.) unter Anführung des Herzogs Carl von Bourbon eingenommen, und geplündert zu werden; denn auch er, der nur sich und den Wissenschaften lebte, wurde von den Soldaten mifshandelt, rein ausgeplündert und unschuldig in den Kerker geworfen.

Zwei Monate hatte er auch schon in dem Kerker geschmachtet, bis sein Landsmann, der eben so gelehrte als tapfere Bernardinus Martiriani, welcher des Herzogs, und nachher des Kaisers Geheimschrei-

3) Biblioth. napolitana f. 344.

ber war, sich für ihn verwendete, und endlich seine Befreiung bewirkte.

Dieser Vorfall machte ihm Rom verhafst, und er verliefs es, um sich nach Padua zu begeben. Hier widmete er sich ganz dem ernstern Studium der Philosophie und Mathematik. Philosophie lehrte damals der durch seine Gedichte unter den Italienern berühmte Doctor der Medicin Hieronymus Amaltheus von Oderozo, einer Stadt im Venetianischen (Opiterginus), die Mathematik aber Fridericus Delphinus, welcher als Arzt zu Venedig durch seine glücklichen Curen und besonders durch seine genau eingetroffenen Vorhersagungen dem Verdachte der Mönche und selbst der Einkerkerung kaum entgangen war [4]). Telesius hörte daher bei jenem privatim Moralphilosophie, widmete sich aber mit Vorzuge der Mathematik mit so vieler Anstrengung und mit so glücklichem Erfolge, dafs er schon damals vieles noch nicht Bekanntes in der Optik erfand.

Mit diesen Vorkenntnissen in der lateinischen und griechischen Sprache, in der Philosophie und Mathematik ging er zur Bearbeitung der Naturwissenschaft über. Es ist aber nicht bekannt, wer ihn in dieser Wissenschaft zuerst geleitet habe. Vielleicht fand er keinen, mit dessen Kenntnissen er zufrieden seyn konnte, weil ihm die damals herrschende Erklärungsweise der Natur nach dem buchstäblichen Sinne des Aristoteles schon nicht mehr gefiel, wozu vielleicht selbst der Unterricht seines Onkels den Grund gelegt hatte. Ihm, der überall mathemati-

4) Delphinus aliquamdiu venetiis medicinam fecit mira curationum felicitate ac methodo, et tam certo prognosticorum eventu, ut ex hoc maxime cucullatis fratribus suspectus vix non in carcerem de iis, quae praedicebat, rationem redditurus raperetur. Papadopolus T. I. L. III. C. X. B. I. p. 305.

sche Gewifsheit und Klarheit suchte, konnten nämlich weder die Bücher des Aristoteles über die Physik, die er in griechischer Sprache gelesen und geprüft hatte, noch die lateinischen und griechischen Ausleger derselben, die er zu Rathe gezogen hatte, zusagen, da er glaubte, wie er sich in der Vorrede zu seinem Werke: de natura rerum ausdrückt, es sey unbegreiflich, ut tot praestantissimi viri, tot nationes, utque adeo humanum genus universum tot jam saecula Aristotelem coluerit in tot errantem tantisque.

Um daher einen sicherern und ebeneren Weg einzuschlagen, fieng er an, aus sich selbst die Grundlage zu einem neuen Lehrgebäude der Naturwissenschaft zu legen, zog dazu schon damals die ersten Grundlinien, und verwarf geradezu alle Lehren der Peripatetiker, von deren Unzulänglichkeit für die Erklärung der Naturerscheinungen und ihrer Ursachen er innigst überzeugt war.

Zur weiteren Verarbeitung der einmal niedergelegten Gedanken glaubte er indessen keinen Ort der Welt geeigneter, als Rom. Ohne Rücksicht auf das früher daselbst ausgestandene Ungemach entschlofs er sich daher in Padua 1535 den Doctorhut zu nehmen, und nach Rom zurückzukehren, um da seinen Geist noch mehr zu bilden und zu entwickeln.

Dazu ward ihm auch bald eine schöne Gelegenheit durch den Umgang und die Mittheilungen der gelehrtesten Männer. Unter denselben fühlte er sich am meisten hingezogen zu Ubaldinus Bandinellus, und Johannes de la Casa (nachher Bischof zu Benevent). Der erste dieser Männer war bekannt durch seine ausgebreitete Kenntnifs der griechischen Literatur, der zweite durch seine Dichtergabe, und beide durch ihren Scharfsinn. Enge Bande der Freundschaft und des Vertrauens schlossen ihn an diese Männer an, so, dafs er mit dem letztern selbst zu-

sammenwohnte. Mit edler ofner Freimüthigkeit theilte er ihnen seine Gedanken über die Naturwissenschaft mit, und sie eiferten ihn aus allen Kräften an, das angefangene Werk zu vollenden.

Durch diese Männer wurde er auch mit allen übrigen wichtigen Männern Roms bekannt, und selbst dem regierenden Pabste Paul IV, empfohlen, der ihn seiner ausgezeichneten Kenntnisse sowohl, als seiner Frömmigkeit wegen so hoch achtete, dafs er ihm, wie Thuanus sagt [5]), von freien Stücken nach dem Tode des Cardinals Gonsagha 1565 das erledigte Erzbistum von Consenza antrug.

Allein er schlug diese Würde aus, und freute sich, dieselbe seinem Bruder Thomas überlassen zu können. Dieser genofs sie aber auch nicht lange, indem er schon 3 Jahre nach seiner Einsetzung starb.

Bernardinus selbst kehrte nach einigen Jahren wieder in seine Vaterstadt zurück, um sich eine Gattin zu suchen, die er auch an seiner Landsmännin einem edlen Fräulein Diana aus dem Geschlechte der Sersoli fand. Sie schenkte ihm drei Söhne, von welchen zwei sehr früh dahin starben. Seine Gattin selbst raubte ihm zu seinem gröfsten Leidwesen ein frühzeitiger Tod.

Telesius suchte und fand seine Tröstung in dem erneuerten Studium der Philosophie, das er, wie er selbst in der Vorrede zu seinem Werke in der ersten Auflage sagt, (wahrscheinlich gestöret durch die Sorgen für den Haushalt, die Liebe und die Krankheit seiner Gattin und seiner Kinder) lange bei Seite gesetzt hatte, obschon ihm Bandinelli und la Casa oft Vorwurfe darüber machten, und immer in ihn drangen, seine Arbeiten fortzusetzen.

---

5) Histor. sui temporis ad annum 1565, et Toppius Biblioth. napolitan. p. 344.

Jetzt aber nach dem Tode seiner Gattin übergab er die Besorgung seiner häuslichen Angelegenten seinem einzigen noch lebenden Sohne, und zog sich auf eines seiner Landgüter, das von dem Flusse Corax durchströmt wurde, und von angenehmen Wäldern umgeben war in philosophische Ruhe zurück, um hier ganz seinem neuerwachten Hange zu den Wissenschaften zu leben.

Entfernt von dem Geräusche der Stadt und von den Zerstreuungen der häuslichen Angelegenheiten studirte er neuerdings mit angestrengtem Fleifse die Schriften der alten Philosophen, vorzüglich die des Aristoteles, und verwendete die meiste Zeit auf die Ausarbeitung seines Systemes der Naturwissenschaft, welches er auf die Principien des Parmenides zu bauen angefangen hatte.

Die Frucht dieser mühevollen Vorbereitungen und Anstrengungen war sein Werk: „de natura rerum juxta propria principia libri duo," welches die ganze Lehre der Peripatetiker über die Natur der Dinge umstürtzen sollte.

Telesius traute aber seiner eigenen Einsicht zu wenig, als dafs er ohne fremde Zustimmung seine Arbeit hätte bekannt machen wollen, sondern theilte sie seinen Freunden mit, welchen er Geradheit und nüchterne Einsichten in die Philosophie zutrauen konnte.

Unter denselben war ihm aber ganz besonders wichtig das Urtheil des Johannes Madius (Magius) aus Brixen, obschon die ganze Familie desselben eifrige Anhänger des Aristoteles erzeugt hatte, und selbst Johannes Madius ein eifriger Aristoteliker war.

Allein Telesius wollte, wie er selbst in der Vorrede sagt, erst die Meinungen vortreflicher Männer hören, um, wenn er sich geirrt haben sollte, von seinem Irrthume zurück zu kommen, und den übri-

gen Theil seines Lebens selbst der Achtung und Verehrung des Aristoteles zu widmen. Er reiste deſswegen selbst nach Brixen, und erklärte dem Madius die Ursache seines Besuches. Dieser handelte aber auch nicht, wie so mancher andere gehandelt haben würde, und wie man ihn auch von Madius hatte befürchten lassen, sondern hörte ihm mit philosophischer unbefangener Ruhe, und überlegte alles mehrere Tage hindurch, die sich Telesius in Brixen aufhielt, mit dem gröſsten Fleiſse. Das Resultat dieser wechselseitigen Mittheilung war, daſs Madius die Principien des Telesius nicht tadelte. Eine Handlungsweise, welche beiden Philosophen gleich viele Ehre macht.

Dieses Urtheil des Madius war es erst, welches den Telesius bestimmte, seine Bücher de Natura rerum nach Rom zum Drucke zu schicken, wo sie auch im Jahre 1565 in 4. an's Licht kamen.

Da er so ganz dazu geschaffen war, die Geheimnisse der Natur zu erforschen, so fuhr er ohne Unterbrechung in der Bearbeitung der Naturwissenschaft fort, und dehnte seine Untersuchungen auch auf einzelne Theile derselben in besondern Schriften aus, die er zum Theil noch selbst bekannt machte, zum Theil aber handschriftlich bei seinem Tode zurückliefs, nach welchem sie von seinem Freunde Ant. Persius herausgegeben wurden.

Kaum war aber seine Physik erschienen, als sie von gelehrten Männern überhaupt, und von den Mitgliedern des Gymnasiums zu Neapel ins Besondere mit ausgezeichnetem Beifalle aufgenommen wurde. Obschon diese Männer ihr ganzes Leben im Aristoteles verlebt hatten, so war es für sie doch erfreulich, endlich einmal einen Wegweiser gefunden zu haben, der sie hoffen liefs, die angeborne, bisher von so vielen Nebenumständen unterdrückte Freiheit

des Denkens und des Philosophirens wieder zu erlangen.

Die Männer, welche den Telesius nun aus seinem Werke kennen gelernet hatten, wünschten bald, ihn in ihrer Mitte zu haben, und aus seinem Munde, und durch seinen Umgang die neue Lehre zu vernehmen. Man drang daher in Telesius auf alle Weise, er möchte seine Einsamkeit verlassen, und in Neapel seine neue Philosophie selbst lehren.

Endlich gab Telesius diesem Wunsche auch nach, zog nach Neapel, und der Ruf seiner Gelehrsamkeit, und seiner Beredsamkeit wuchs mit jedem Tage. Nicht nur Jünglinge, sondern selbst Männer von reifem Alter und vielen Einsichten wurden durch seine Vorträge bewogen, sich dem Studium der Natur, und der Physik mit einem Eifer zu widmen, der unter den Peripatetikern ganz unbekannt war. Man weifs übrigens nicht, ob er einen Gehalt aus der Staatscasse gezogen, und öffentlich gelehrt, oder ob er nur in seinem Hause Unterricht gegeben habe.

Dieses vereinte Studium gab auch Gelegenheit, unter der Leitung des Telesius eine Gesellschaft zu gründen, deren Mitglieder mit gemeinsamen Eifer und vereinten Kräften dahin strebten, die Geheimnisse der Natur zu erforschen, die aristotelische Philosophie zu stürzen, und die Angriffe der Peripatetiker zu entkräften. Diese Gesellschaft erhielt nach dem Rathe des Sertorius Quattromanus den Namen der consentinischen, indem es, wie er sagte, ernsten und den Studien ergebenen Männern nicht zieme, nach eitlen Namen zu geizen [6]). Diese Gesellschaft

6) Unter die vorzüglichsten Mitglieder dieser Academie gehören Sertorius Quattromanus, Joh. Paulus v. Aquin, Wilhelm Cavalcanti, und Fabius Cicala (grosse Philosophen), Joh. Ant. Ardomo, und Cosimus Morello (berühmte Dichter), alle Ade-

war, wenn nicht die erste ihrer Art, doch gewifs unter den ersten, und gleichsam das Vorbild für alle künftige gelehrte Gesellschaften. In der Folge ging sie aber entweder, wie einige vermuthen, durch die Einwirkungen der Kriege, oder aus andern Ursachen, worunter die Angriffe der Mönche und der römischen Curialisten mit zu rechnen seyn möchten, wieder zu Grunde.

Während dieser Arbeiten zur Erforschung der Natur gewann er sich die Liebe aller Menschen in dem Grade, dafs er selbst den Beifall der wichtigsten Männer seiner Zeit sich erwarb, und der Herzog von Nuceria Ferdinand v. Caraffa ihn sogar in seine Familie aufnahm, um ihm dadurch Gelegenheit zu geben, sich desto ungestörter dem Studium der Philosophie widmen zu können. Dieser Herzog schätzte den Telesius, wie er selbst sagt, beinahe eben so hoch, als Alexander den Aristoteles. Defswegen eignete ihm auch Telesius die dritte Auflage seines Werkes zu, als einer Arbeit, welche in seinem Hause und durch seine Wohlthaten entstanden war.

Allein, was ihm auf der einen Seite die Freundschaft aller gutgesinnten Männer gewann, führte ihm von der andern Seite viele Unannehmlichkeiten, und selbst den Tod herbei; denn es geschah ihm, wie er sich selbst ausdrückt, was keinem je geschehen war, dafs er, der unter allen Menschen am wenigsten nach Ehre geizte, und mit demüthiger Seele bei dem Studium der Philosophie gar Nichts suchte, als die Wahrheit, für den eitelsten und ehrgeizigsten Menschen gehalten wurde, der nur Ehren oder Reich-

---

lichen von Consenza, u. vv. aa. Auch Fabricius della Valle, welcher viele Werke geschrieben, und Dante so eifrig studirt hat, war ebenfalls Mitglied derselben. Gimma Idea della Storia dell' Italia litterata. T. II. p. 478.

thum suche und unzufrieden mit der Lehre des Aristoteles, den man doch so viele Jahrhunderte hindurch wie eine Gottheit, oder wenigstens wie einen von Gott selbst unterrichteten Mann, und wie einen Dollmetscher der Gottheit verehrt, bewundert und gleichsam angebetet hatte, eine neue Lehre einführen wolle.

Die Mönche (fratres cucullati) nämlich entbrannten, als sie sahen, dafs das Ansehen ihres Aristoteles, von dessen Philosophie sie voll gepfropft waren, immer mehr und mehr verliere, und fingen daher an, die Philosophie des Telesius zu bestreiten, und dieselbe und die von ihm gestiftete Academie auf verschiedene Weise zu bekämpfen. Telesius nahm dieses so übel auf, dafs er sich ein Gallenfieber zuzog und erkrankte.

Liebe zu seiner Vaterstadt, und der Wunsch diesen Zänkereien und Anfällen zu entgehen, bewog ihn noch, sich von seinem Sohne nach Consenza bringen zu lassen. Hier brachte er beinahe noch 18 Monate mehr einem Verzückten als einem Lebenden ähnlich hin, und starb endlich beinahe 80 Jahre alt i. J. 1588, und wurde im Grabe seines geliebten Bruders Thomas beerdiget, wie er es selbst angeordnet hatte.

Die Werke, welche zu seinen Lebenszeiten von ihm erschienen waren, sind:

1565. De natura rerum juxta propria principia libri duo. Romae apud Ant. Bladum. 4.

1570. Idem liber Neapoli apud Jos. Cacchium 4.

De his, quae in aëre fiunt, et de terrae motibus liber unicus, Illustrissimo et reverendiss. Tolomaeo Gallio, Cardinali Comensi Archiepiscopo Sipontino dedicatus. Neapoli ap. eund. 4.

De mari liber unicus ad illustrissim. Ferdinand. Carafam Soriani comitem ibid. ap. eund. 4.

De colorum generatione opusculum, illustrissimo Joan. Hieron. Aqueuiuo Hadriensium duci, inscriptus ibid. ap. eund. 4.

1586. De natura rerum etc. ad illustriss. et excellentiss. D. Ferdin. Carafam Nuceriae ducem. libri IX. Neapoli apud Horat. Saluianum. fol. Libr. I. S. 28. dieser Auflage erwähnt Telesius seiner selbst, seines Charakters und seiner Schicksale auf folgende Weise: „Ich selbst, aufrichtig zu gestehen, erhielt nur ein Genie der unfeinern Sorte (crassius ingenium) auch wurde mir nicht eher als im letzten Abschnitte meines Lebens vergönnt zu philosophiren, da ich jedoch von Kränkungen und Sorgen nichts weniger als ledig, sondern durch unerhörten Frevel und Unmenschlichkeit derjenigen, die mich am meisten hätten lieben, ehren und pflegen sollen, in die gröfsten Verlegenheiten, und die äussersten, ärgsten Beschwerden hinein gerathen war.“ —

Nach seinem Tode sammelte sein Freund Ant. Persius mehrere seiner Schriften, und gab sie zu Venedig bei Fel. Valgrisius 1590. 4. heraus unter dem Titel: Bernardi Telesii Consentini varii de naturalibus rebus libelli ab Ant. Persio editi, quorum alii nunquam antea excusi, alii meliores facti prodeunt. Diese sind aber

De Cometis et lacteo circulo.
De his, quae in aëre fiunt.
De iride.
De Mari.
Quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur.
De usu respirationis.
De coloribus.
De Somno.

Man sagt auch, er habe ein Buch de Febribus und un discorso di quel folgore, che cadde in forma di ferro in Castrouillari gli anni addietro geschrieben. Es mag seyn, dafs er nur gesinnet war, es zu schreiben; allein nach dem Zeugnisse seiner Verwandten fand sich davon Nichts unter seinen hinterlassenen Papieren.

Von seinem Werke de natura rerum erschien auch zu Genf in Verbindung mit den Werken zweier anderer Philosophen 1588 eine neue Auflage unter dem Titel:

Tractationum philosophicarum tomus unus, in quo continentur:

I. Philippi Mocenici Veneti, Universalium institutionum ad hominum perfectionem, quatenus industria parari potest contemplationes V.

II. Andreae Caesalpini Aretini Quaestionum Peripateticarum Lib. V.

III. Bernardini Telesii Consentini de rerum natura Lib. IX.

Excudebat Eustathius Vignon Atrebatensis. fol.

Bald nach seinem Tode erfuhren aber seine Bücher de Natura rerum, de Somno, und quod animal universum etc. das unangenehme Schicksal, dafs sie auf Befehl Clemens VIII. in den Index romanus expurgatorius, welcher den 27. März 1596 publicirt worden, als verboten (donec expurgentur) aufgezählt wurden.

Es ist schon oben bemerkt worden, dafs Verdrüfslichkeiten und Zänkereien seiner Gegner eine vorzügliche Ursache seines Todes waren. Aber ausser diesen heimlichen und blofs mündlichen Angriffen geschahen auf seine neue Lehre auch öffentliche. Unter diesen Gegnern behauptet ohne Zweifel den ersten Rang Jacobus Antonius Marta aus Neapel, ein sehr gelehrter, aber auch eben so rauher, und bis

zum Unsinn (ad insaniam) auf seiner Meinung beharrender Professor des bürgerlichen und canonischen Rechtes an dem Gymnasium zu Padua. Zwanzig Jahre soll er an einer Schrift gegen die Philosophie des Telesius gearbeitet haben, welcher er den Titel: Propugnaculum Aristotelis gab.

Auch Andreas Chioccus, welcher sich durch sein Werk: „De Collegii Veronensis Medicis ac Philosophis" berühmt gemacht hatte, trat als Gegner des Telesius auf, und bestritt in einer eignen Schrift zwar nicht die allgemeinen Principien des Telesius, aber doch die Lehre, welche er in seiner Schrift „Quod animal universum etc. über die Venen, Schlagadern und Nerven aufgestellt hatte.

Auch Janus Caecilius Frey ein Arzt in Paris gehört unter die Gegner des Telesius, welchen er in seinem Cribrum philosophorum vorzüglich angriff.

Aber auch an Vertheidigern fehlte es der neuen Lehre nicht. Zu denselben gehört vorzüglich Thomas Campanella, welcher die Lehre des Telesius nicht nur mündlich, sondern auch durch eigene Schriften vertheidigt hat; denn aufserdem, dafs er in einer Elegie, die er an öffentlichen Plätzen aufhing, den Tod des Telesius besungen hatte, schrieb er auch in einem Alter von 22 Jahren innerhalb 11 Monaten 1591 acht Abhandlungen, welche zu Neapel bei Horat. Salvianus in 4. erschienen, und unter dem Titel:

F. Thomae Campanellae, Calabri de Stylo, Ord. Praedicat. philosophia sensibus demonstrata et in octo disputationes distincta: adversus eos, qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt. Ubi errores Aristotelis et asseclarum ex propriis dictis et naturae decretis conuincuntur, et singulae imaginationes pro ea a Peripateticis fictae prorsus rejiciuntur, cum vera defensione Bernardini, Telesii, Philosophorum maximi: Antiquorum sen-

tentiis, quae heic dilucidantur et defenduntur, praecipue Platonicorum confirmata: ac dum pro Aristotele pugnat Jacobus Antonius Marta, contra se ipsum et illum pugnare ostenditur. Ad Illustrissimum D. Marium de Tufo.

Zwei Jahre später antwortete er auch dem And. Chioccus, und schickte seine Schrift dem Antonius Persius nach Rom, um sie da zum Drucke zu geben. Allein sie kam nicht an's Licht, und ging wahrscheinlich durch die Einwirkung mifsgünstiger Gegner verloren [7]).

Auch Franciscus Patritius gehört zu den Vertheidigern des Telesius, obschon er nicht ganz mit den Lehren desselben einverstanden war. Als Zeitgenosse des Telesius äufserte er seine Zweifel und Einwendungen gegen die Lehre desselben dem gemeinschaftlichen Freunde Ant. Persius, der sie an Telesius berichtete. Dieser achtete auch die Aeusserungen des Patritius so hoch, dafs er seine nachfolgende Schriften nach den Gesinnungen desselben in manchen Dingen einrichtete. Wahrlich ein seltenes Beispiel philosophischer Gröfse [8])!

Unter diese Reihe der Vertheidiger müssen wir auch den schon oben genannten Sertorius Quattromanus zählen, welcher unter dem Namen Montanus einen Grundrifs von der Philosophie des Telesius 1589 in 8. heraus gab unter dem Titel:

La Filosofia di B. Telesio, ristretta in brevità et scritta in lingua toscana dal Montano Academico consentino. In Napoli appresso Giuseppe Cacchi.

Von

7) Commentar. de lib. propriis C. I. Art. I. — Cyprianus in Vita Campanellae p. 13.

8) Ant. Pers. in Dedicatione.

Von Ant. Persius ist schon oben gemeldet worden, dafs er als Freund unsers Philosophen die kleinern Schriften desselben gesammelt, und nach seinem Tode herausgegeben habe. Aber eben aus dieser Ausgabe, und den Dedicationen der einzelnen Schriften an Freunde der Lehre des Telesius lernet man die Namen derselben kennen. Diese sind

Johannes Jacobus Toniolus,
Aloysius Cornelius,
Franciscus Patritius,
Johannes Vincentius Pinellus,
Johannes Michaelius,
Benedictus Georgius,
Federicus Pendasius und
Hieronymus Mercurialis.

Am Ende dieser Biographie fügen wir noch zwei auf Telesius verfertigte Sinngedichte bei, von welchen das erste (italienische) den Neapolitaner Joannes Bapt. Marinus, das zweite (lateinische), welches nur eine freie Uebersetzung des ersten zu seyn scheint, einen gewissen Julius Ronconius zum Verfasser hat.

I.

Contro l'inuitto Duce
Della Peripatetica bandiera
Armar l'ingegno osasti,
O de Bruzia gente onore e luce.
E, se ben di sua schiera
La palma non portasti;
Tanto fia, che ti basti.
Poichè la gloria e la vittoria vera
Delle imprese sublimi ed onorate
E, l'auerle tentate.

II.

Doctrina insigni mira et Telesius arte
Dogmata Aristotelis vincere docta putat:
Nititur at frustra: puris fulgentior astris
Emicat e tanto littera scripta Sopho.
Sed potis ingenio saltem celebrandus abibit
Aemulus in tantum, qui tulit arma virum.
Cedere non turpe est, sed contendisse decorum.
A victore decus sic bene victus habet [9]).

Das dem Hefte voranstehende Portrait des Telesius ist aus Petri Freheri Theatrum virorum eruditione clarorum Norimberg. 1688 fol. p. 1484.

9) Hätte Marinus in unserm (XVIII.) Jahrhunderte gelebt, setzt Elias de Amato in Pantopol. Calab. p. 129 hinzu, so würde er nicht so von Telesius gesungen haben.

Natur-Philosophie des Telesius.

A. Von der Natur der Dinge im allgemeinen, oder allgemeine Physiologie.

I. Von den ersten Principien der Welt.

1. Es gibt nur 2 Principien, nämlich Wärme und Kälte, = Sonne und Erde; und mit der Sonne von gleicher Natur Himmel und Sterne.

1. Es ist bekannt, dafs die Sonne ihrer grofsen Entfernung ungeachtet beständig die gröfste Wärme auf die Erde ausströmt, ungeachtet der Dünste immer in vollem Glanze (candidissimus) erscheint, und sich unaufhörlich herum bewegt. Defswegen dürfen, und müssen wir sie für sehr locker (tenuis) halten, weil nichts Dichtes (crassum) sich in der Höhe erhalten, oder sich selbst bewegen, oder glänzen kann, nicht einmal die Flamme.

Die Erde hingegen strömt, wenn sie von der Sonne daran nicht gehindert wird, immer eine grofse Kälte aus. Daher mufs sie äusserst dicht, unbeweglich und dunkel seyn, und so den Gegensatz mit der Sonne bilden.

Die Sonne bekämpft daher die Kälte, die Dichtigkeit, die Dunkelheit und die Unbeweglichkeit der Erde, theilt ihr nicht nur ihre eigene Natur d. i. Wärme, sondern auch Lockernheit, Glanz und Beweglichkeit mit, und verwandelt ihre Theile selbst in

die wärmsten, lockersten und unbeweglichsten Dünste, ja sogar in Feuer, das mit der Sonne und dem ganzen Himmel gleiche Natur hat. Und selbst jede Wärme verwandelt daher, auch wenn sie nur durch Bewegung und Reibung entstanden ist, Alles in seine Natur und endlich selbst in Feuer.

Die Erde hingegen strömt nur Kälte aus, raubt Allem, was sie ergreift, die Eigenschaften und Kräfte, die es von der Wärme erhalten hat, und führt sie, so viel sie kann, auf ihre Natur. Ganz kann sie es freilich nicht, weil die Kräfte und die Wärme der Sonne stärker sind, als die Kräfte und die Kälte der Erde. Daher kann auch die Kälte das Feuer nicht verdichten.

Hieraus geht hervor, dafs die Sonne all ihr Wesen d. i. ihre Gesammteigenschaft und Wirksamkeit (constitutio et operatio) von der Wärme; die Erde aber von der Kälte habe, beide aber das Vermögen besitzen, sich und ihre Eigenschaften und Wirksamkeit wechselweise aufzuheben, und sich und die ihrigen dafür zu setzen [1]).

Gleicher Natur und Wärme, wie die Sonne, scheinen auch alle Sterne, und der Himmel zu seyn; denn die Sterne sind glänzend (candidae) wie die Sonne, bewegen sich mit ihr, und zwar die ihr nächsten mit gleicher Bewegungsart, und strömen, besonders wenn mehrere in Conjunction zusammentreten, (coire videntur) Wärme aus.

Selbst der oberste Theil des Himmels, an dem die Sterne hängen, und der mit ihnen beständig im Kreise getrieben wird, hat offenbar mit der Sonne und den Sternen gleiche Natur, weil auch er äusserst locker und glänzend ist, wie der etwas verdichtete Theil desselben, die Milchstrasse, beweiset.

---

1) Lib. I. p. 2. 3. 4. Edit. Neapolit. ap. Horat. Salvian. 1586 fol.

Ja selbst die unterste unsere Erde berührende Region hat ihre, obschon kaum bemerkbare Bewegung, wie schon die Alten geglaubt haben, und der Schall beweiset, den man hört, wenn man die Hand oder ein Horn an das Ohr legt. Eben dieses bewirken auch sehr hohe Berge, zwischen deren Gipfel diese Region eingeschlossen ist. Vielleicht kann sich diese Region (die Luft) deſswegen nur so langsam bewegen, weil sie durch die überwiegende Kälte der Erde daran gehindert wird. Daſs sie aber ihrer Natur nach beweglich ist, beweiset ihr Verderben, wenn sie an einem engern Orte eingeschlossen stille steht.

Was die Wärme und das Licht betrifft, so können zwar die von dem Himmel abgegebenen Wärme und Licht wegen der Lockernheit desselben für uns nur unmerkbar seyn. Daſs er aber Licht abgibt, so wenig es auch seyn mag, beweiset das Sehen und die oft langen nächtlichen Reisen der Katzen und anderer Thiere. Das Warmseyn aber beweiset nicht nur das Gefühl (sensus), die Vernunft, und die einhellige Meinung beinahe aller ältern Physiker, sondern auch selbst die heilige Schrift.

Da aber die gröſsten Körper des Himmels aus der Wärme, die Erde aus der Kälte, ihre Wesenheit erhalten, alle übrigen Dinge aber durch sie ihre Veränderungen erhalten, so ist's offenbar, daſs Wärme und Kälte die einzigen wirkenden Principien aller Dinge sind [2]).

2. Die Wärme verdünnet und wirket, die Kälte verdicket.

2. Daſs übrigens die Wärme ihrer Natur nach beweglich, und die Bewegung ihr eigenstes Wirken sey, wodurch sie erhalten und erfreuet wird, ist keinem Zweifel unterworfen.

---

2) Lib. I. p. 5. 6.

Daraus folgt aber, dafs die Wärme beständig dahin wirkt, den Körperstoff (moles), auf welchen sie fällt, aufzulockern, und in die höchste Lockernheit zu bringen, um ihn auf diese Weise beweglicher zu machen; denn je lockerer er wird, desto beweglicher wird er auch.

Im Gegentheile ist aber auch offenbar, dafs die Kälte ihrer Natur nach unbeweglich ist. Daher scheint sie auch beständig darauf hinzuwirken, dafs sie einen Körperstoff verdichte, schwer und dadurch für jede fremde Kraft unbewegbar mache. Es ist selbst nicht zu bezweifeln, dafs die Erde selbst ihre Starrheit, Schwere und Härte, welchen Eigenschaften zu Folge sie sich auf keine Seite neigt, und jede Bewegung verabscheuend unbeweglich auf ihrem Platze im Weltall bleibt, vorzüglich von der Kälte habe.

Gleichwie aber die Sonne und der ganze Himmel defswegen beständig im Kreise getrieben wird, weil die Wärme, durch welche sie sind, selbst immer in kreisender Bewegung ist, und daher auch den Stoff (moles), mit welchem sie in Verbindung ist, und von welchem sie sich nicht trennen will, mit sich forttreibt, so bleibt auch die Erde defswegen an ihrem Platze, weil die Kälte, von welcher sie ihre Wesenheit hat, welche innig mit ihr verbunden und ganz Eins mit ihr geworden ist, und welcher sie nicht entgegen wirken will und kann keine Bewegung zuläfst [3]).

5. Die Wirkungen der Wärme und Kälte setzen einen Körperstoff voraus.

5. Wärme und Kälte sind nun unkörperlich, Himmel und Erde aber sind nicht blofs Wärme und

3) Lib. I. p. 4. 5.

Kälte, sondern alle irdische und himmlische Dinge haben auch noch einen körperlichen Stoff. Daher müssen wir bei der Auffindung der Principien der Dinge auch auf den körperlichen Stoff (Masse, moles) Rücksicht nehmen, wodurch wir drei Principien finden, nämlich Wärme und Kälte als wirkende, und den Stoff als leidendes.

Die Masse gibt Nichts als den Körper, in und an welchem Wärme und Kälte als bildende Principien wirken, und aus ihr Himmel und Erde, und alle übrigen Dinge hervorbringen, weſswegen die Masse selbst gar keine thätige Kräfte, wie die wirkenden Principien haben konnte, sondern ganz unthätig, träge, gleichsam erstorben, dunkel und unscheinbar (invisibilis) seyn muſste.

Deſswegen vermehrt und erneuert sich auch der Körperstoff nie, sondern hat alle seine Ausdehnung und Zusammenziehung von der Wärme und Kälte; denn wenn er auch von der gröſsten Wärme ausgedehnt und leichter gemacht wird, so steigt er zwar in die Höhe, aber ohne dort zu bleiben, sondern fällt durch die Schwere, die ihm von der Erde geblieben ist, wieder zurück, es sey denn, er wäre ganz in die Natur des Himmels und des Aethers übergegangen.

Dieses Zurückfallen kann aber gewiſs nur dem körperlichen Stoffe zugeschrieben werden, weil alle Dinge um so geschwinder und heftiger herabfallen, je mehr Masse sie haben.

Dieser Körperstoff muſs aber ganz träge und gleichsam erstorben, ja völlig unvermögend sich selbst zu regen, und folglich auch unsichtbar und unscheinbar (invisibilis) seyn; weil (wie an seinem Orte gezeigt werden wird) nur dasjenige scheinbar ist, was von seinem Orte sich ausströmt, und in

die Augen fallend den darin wohnenden Geist mit seiner eigenen Gestalt (species) anreget.

Die Gestalt (Darstellungsweise, species) des Körperstoffes kann demnach keine andere seyn, als die Schwärze, welche auch an dem oberen Theilen der Erde und an einigen irdischen Dingen wahrgenommen wird, nirgendshin sich ausbreitet, daher unscheinbar ist, und auf den Gesichtssinn nicht wirkt.

Weil aber der Körperstoff (materia) sowohl die Wärme als die Kälte in sich aufnehmen kann, so wird er dadurch, dafs er die eine aufgenommen hat, nicht unfähig, auch die andere aufzunehmen, sondern kann vielmehr von beiden zur Befähigung (dispositio) für eine derselben gezogen werden.

Auch dazu ist Nichts mehr geeignet als die Schwärze, welcher man jeden Schein und jeden Glanz (candor et splendor) geben kann, ohne die Schwärze ganz zu vernichten [4]).

4. Diesen Körperstoff dehnt die Wärme aus; die Kälte aber zieht ihn zusammen.

4. Da der Körperstoff sich nicht selbst erzeugen kann, von der Wärme und Kälte aber immer ausgedehnt und zusammengezogen wird, so hat der Schöpfer doch den beiden wirkenden Principien nicht freie Kräfte gegeben, für sich selbst zu bestehen und nach ihrer Willkühr zu handeln, sondern hat sie an den Stoff gebunden, dem Stoffe aber die Bestimmung gegeben, dieselben in sich aufzunehmen, damit er oder die Gröfse der Welt weder vermehrt noch vermindert werden kann.

Die Wärme dringt daher ohne Mühe in die Masse, auf welche sie wirkt, führt sie mit sich herum, und verdünnt sie auf's Höchste. Daher ist durch die ungetheilte und höchste Wärme, und die lockerste

4) Lib. I. p. 7. 8.

und beinahe unkörperlich gewordene Materie, welche sich so mit einander verbunden haben, dafs kein Theil der einen von der andern gesondert ist, der Himmel als das wärmste, lockerste, glänzendste und beweglichste Ding mit allen Kräften und Eigenschaften der Wärme wesenhaftlich (essentialiter) entstanden.

Die Kälte hingegen, die ihrer Natur nach unbeweglich ist, dringt gleichfalls in die ganze Masse, auf welche sie wirkt, zieht sie auf's Kleinste zusammen, und gibt ihr das Vermögen, sich in sich selbst zusammenzuhalten. Aus ihr und der in sich selbst verdichtetsten Materie entsteht in ihrer innigen Vereinigung die Wesenhaftigkeit der Erde als das kälteste, dichteste, dunkelste und unbeweglichste Ding.

Da aber Wärme und Kälte sich beständig ergiefsen, und, wo sie zusammentreffen, einander wechselseitig vertreiben, so mufsten sie eigene Sitze erhalten, aus welchen sie sich nicht mehr vertreiben können (die Wärme nämlich den Himmel, die Kälte die Erde), in deren äussersten Theilen sie sich aber wechselweise bekämpfen. Daher wird vielleicht keiner dieser äussersten Theile allein von der Wärme oder allein von der Kälte, sondern von beiden sich einander Abbruch thuenden Principien zugleich innegehabt (detinetur), und so verschieden sie dadurch auch umgewandelt und wieder umgewandelt werden mögen, so bleiben sie doch alle immer nur Mittelding zwischen Sonne und Erde.

Wenn wir also die Sache genauer untersuchen, so wird sich uns leicht ergeben, dafs die Wärme allein die Hervorbringerin der Lockernheit ist, und die Verdichtung, welche von ihr zu kommen scheint, nicht von ihr, sondern von einer zufälligen Ursache herkömmt; denn die Wärme verdichtet Dinge nicht, welche gleichartig sind und überall dieselbe wesentliche Beschaffenheit (dispositio) haben, sondern macht sie

immer ausgedehnter und lockerer, und verwandelt sie endlich zu Dunst, als dem höchsten Grade der Lockernheit. Nur diejenigen Dinge verdichtet sie, welche gleichsam aus einer innigen Verbindung des Lockeren und Dichteren (Festen und Flüfsigen, Nassen und Trockenen) entstanden sind, wie z. B. die Thonerde, aber auch diese nur in so weit, als sie das in ihnen enthaltene Lockere (Flüfsige und Nasse) auf's Höchste bringt, und demselben einen Ausgang eröffnet, ehe sie noch das sie umgebende Dichte erweicht hat, wodurch dieses zu einem dichtern und härtern Dinge sich zusammenzieht, und nun erscheint, wie es seiner Natur nach ist.

Wenn dieses geschehen ist, strebt die Wärme nicht weiter mehr zum Verdünnen; denn nicht gerne trennt sie sich von sich selbst, sondern einiget sich, wenn sie kann, gerne mit sich selbst, indem sie sich so leichter erhält, und in sich selbst heget, so, dafs sie sich an keiner Naturanlage der Masse oder des Körperstoffes mehr erfreuen kann, als an der des Sonnenstoffes, dessen reine und einfache Lockernheit also in einen Ball sich zusammenthat, dafs dennoch nichts die Wärme erstickt, oder das Licht verunreiniget, und nur in so ferne sich zerstreut und entwickelt, als erforderlich war, dafs weder die Wärme noch das Licht ermattet [5]).

5. Zusammenziehung und Ausdehnung setzt Empfindung in allen Dingen voraus.

5. Da nun aber Wärme und Kälte entgegengesetzte Kräfte besitzen, sich beständig zu erzeugen und vermehren, sich nach allen Richtungen auszudehnen und in den Stoff zu dringen, sich wechelseitig zu vertreiben, des vertriebenen Platz einzunehmen, und jedes die Einwirkungen des andern und sein eigenes

5) Lib. I. p. 9. 11.

Leiden durch diese zu empfinden, so haben sie beide ein gemeinschaftliches Vermögen, und Verlangen (Streben, Appetitus); denn zur Entstehung und Erhaltung der Dinge ist sowohl Wärme als Kälte nothwendig. Daher müfste die Erzeugung der Dinge endlich selbst aufhören, wenn sie nicht die Kraft hätten, sich immerwährend zu erzeugen.

Da ihre Kräfte sich wechselseitig bekämpfen und unterdrücken, so würde es ihnen unmöglich seyn sich zu erhalten, wenn ihnen nicht eine Empfindung (sensus) gegeben wäre, weil die schwächere gegen die stärkere nicht eindringen, und ihre Kräfte nicht sammeln könnte oder nicht wollte.

Es ist auch offenbar, dafs gewisse Dinge sich verabscheuen und fliehen, andere aber sich gerne mit einander verbinden. Wenn diese Wirkung auch nicht wechselseitig ist, so ist sie doch dem schwächern zu dem stärkern eigen. Aus diesem Grunde wird der Magnet zu dem Eisen gezogen, wenn dieses grösser ist als der Magnet, und seine Wirkung nicht durch Rost geschwächt wird. Dieses geschieht aber nicht, wenn das Eisen mit Knoblauch bestrichen wird; denn es flieht dann den Magnet, und weicht von ihm ab.

Zudem ist bekannt, dafs alle Wesen die wechselseitige Berührung empfinden, und sich derselben freuen, das abgesondert und ausser Berührungseyn aber nicht ertragen können, indem jedes dem folgt, mit dem es in Berührung war, wenn dieses weggeht und kein anderes an seine Stelle kömmt, weil es nicht leiden kann, von Nichts berührt zu werden; denn es ist unbegreiflich, dafs sie von einer allgemeinen Natureigenschaft, welche will, dafs die Welt ein Stättiges sey, keine Leere geduldet und das Entstehen derselben hindert, angetrieben werden sollen, den Platz des Weggegangenen einzunehmen, indem

es unglaublich ist, dafs die Dinge eine von der Natur, aus welcher sie entstanden sind, verschiedene Natur haben, und man das, was man von der eigenen Natur der einzelnen Dinge wirken sieht, nicht ohne Grund einer andern Natur zuschreiben darf, für welche weder ein Sinn noch die Vernunft spricht.

Uebrigens sind den Metallen, Steinen und Pflanzen, zum Empfinden nicht eigene Werkzeuge gegeben, wie den Thieren, indem jene nicht aus so vielerlei Theilen zusammengesetzt sind, jeder Theil derselben dem Ganzen gleicht, und alle Theile gleiche Empfänglichkeit für Leiden (passio) und Empfindung haben. Ja es scheint überhaupt, dafs allen Wesen, welche unmittelbar von den wirkenden Principien der Natur (Wärme und Kälte) oder von den zwei Urkörpern (primis corporibus) ohne Samen hervorgebracht worden sind, kein anderes Sinnenwerkzeug zukomme, als denen, woraus sie entstanden sind [6]).

6. Den Wärme-Zustand bezeugen die Farben.

6. Dafs der äufserst lockere und reine Sonnenstoff die häufigste und höchste Wärme in sich habe, beweiset seine allerweifseste und glänzendste Farbe, wie wir sie in keiner Flamme wahrnehmen, und die Schwere der Flammen in Vergleichung mit der des Sonnenlichtes; denn dafs die leuchtenden Flammen nicht nach oben ansteigen, und sich in der Höhe nicht erhalten können, kömmt nicht so sehr von Mangel der Wärme, als von der Menge der Masse und ihrer Unreinheit her.

Dafs überhaupt alle weifse Farbe, auch die, welche wir an dem Eise, Schnee und Wasser (als den kältesten Dingen) wahrnehmen, Darstellung (species) und Erscheinung (facies) der Wärme, und dafs ihnen

6) Lib. I. p. 9. seq.

Kälte ihrer Natur nach nicht eigen, sondern vielmehr fremdartig ist, werden wir anderswo ausführlicher zeigen. Hier wollen wir diese Behauptung nur aus der Erzeugung und Wirksamkeit derselben darthun.

Was das Wasser betrifft, so entsteht es aus verdichteten Dünsten, und wohl manches Mal in ziemlich warmer Luft. Die Dünste sind aber (wie Jedermann zugesteht und uns unsere Sinne selbst überzeugen) das Erzeugniſs und die Wirkung der Wärme und des Feuers. Daher ist es offenbar, daſs das Wasser aus etwas Warmen, und durch ein nicht kaltes Wirkendes entsteht. Ueberdieſs ist der Geschmack des Wassers süſs, oder dem süſsen nahe, welches selbst Galenus für eine Wirkung der Wärme anerkennt. Diesen Geschmack behält das Wasser, selbst wenn es zu Eis geworden ist, das immer den wärmsten Flüſsigkeiten widerfährt, wenn sie von einer stärkeren Kälte gebunden und zusammengezogen werden. Von der darauf folgenden Wärme werden sie sogleich in die ihrer Natur eigene Flüssigkeit wieder hergestellt, ohne daſs eine Wirkung der vorigen Kälte zurückbleibt.

Was den Schnee betrifft, so ist offenbar, daſs auch er aus Dünsten entsteht, welche von der Kälte verdichtet, und schwerer gemacht worden sind, ohne ihre Natur und ihre Kräfte verloren zu haben, wie gleichfalls der Geschmack alles Wassers und Schnees anzeigt, und noch mehr derjenige, welchen unser edler und ausgezeichneter Landsmann aus vielen von dem Meere zu dem Gipfel der Apeninen aufgestiegenen und sogleich gefrorenen Dünsten entstehen sah, dessen Geschmack er und alle Uebrige etwas weniger gesalzen fand, als das Meereswasser.

Auch die Thiere, welche häufig in dem Schnee erzeugt werden, und die Fruchtbarkeit, welche er nicht viel weniger als der Dünger den Aeckern gibt,

sagen zu Genüge, dafs der Schnee warm sey; denn ohne Zweifel wird diese Erzeugung und Befruchtung nur von einer beständigen Wärme, und von warmen Dingen hervorgebracht.

Dafs endlich die Schwärze, welche wir in allen verbrannten und andern Dingen sehen, nicht Erscheinung der Natur der Wärme, sondern der Materie ist, dafs die Materie ihrer Natur nach schwarz ist und immer so beobachtet wird, wo sie so verdichtet und häufig ist, dafs sie die einwohnende Wärme ganz bedeckt, bedarf keiner weitern Erklärung. (Vergleiche 5.) [7]).

7. Keine ursprüngliche Bewegung ist ohne Wärme; obschon Wärme durch wirkliche Bewegung noch vermehrt wird.

7. Die Natur und Entstehung der Bewegung und der Wärme beurkundet hinreichend, dafs diese jener der Zeit, Natur und Würde nach vorgehe, indem die Wärme nie die Hilfe der Bewegung bedarf, und sich mit den Dingen verbindet, ohne dafs sie zuvor bewegt worden sind. Nicht so die Bewegung; denn Dinge, welche von einer fremden Kraft in Bewegung gesetzt, und dadurch endlich selbst beweglich werden, wie diejenigen, welche durch heftige Bewegung die Natur und die Kräfte des Feuers annehmen, werden zuerst erwärmet und dann erst beweglich.

Zudem ist die den Dingen eigene Wärme ihre Hervorbringerin, und die Quelle ihrer Eigenschaften und Vermögen, welche so lange dieselben bleiben, als die Wärme dieselbe bleibt, mit deren Vermehrung oder Verminderung aber das Ding eine andere Natur anzunehmen anfängt. Die Bewegung

7) Lib. I. p. 12. 13.

hingegen bringt die Dinge, an welchen sie vorkömmt, nicht hervor, ist nicht und bleibt nicht immer dieselbe, sondern verändert sich beständig, und nimmt ab, so, dafs sie ganz aufhören müfste, wenn nicht immer eine neue der aufhörenden nachfolgte.

Die Substanz der Dinge ist daher nicht die Bewegung, sondern die Wärme; indem sie nicht nur die Masse, aus welchen sie zusammengesetzt sind, sondern auch die Natur, wodurch sie bestehen, erhält, und ihnen die Eigenschaften und Vermögen gibt, welches jedes einzelne besitzt. Die Bewegung aber ist ganz und gar keine Substanz, sondern nur eine der Wärme eigene Wirkung; denn es scheint, dafs die Bewegung nur der Wärme folge, nur da sey, wo Wärme ist, und nur von der Wärme hervorgebracht werde.

Da nun die Bewegung eine Wirkung der Wärme ist, so läfst sich nicht bezweifeln, dafs nicht diese durch jene sogar noch gehegt, belebt, in ihrer Kräftigkeit unterstützt, und die vorher schon inwohnende Wärme dadurch verstärkt werde; denn Jedermann gesteht, dafs alle Kräfte und Vermögen einer jeden Natur vorzüglich zu ihrem eigenen Besten gegeben seyen, damit sie sich dadurch erhalte und erfreue.

Die Behauptung, dafs die vorher schon inwohnende Wärme durch die Bewegung aufgeregt werde, erklärt hinreichend das Feuer, welches bewegt und getrieben wird; denn es wird defswegen belebt und zur Flamme, weil der inwohnenden Wärme durch die Bewegung mehr Stärke gegeben wird.

Da nun, die Erde ausgenommen, keines unserer Dinge ganz durch Kälte, sondern jedes durch Wärme entsteht und besteht (oben S. 20.), indem die jedem eigene Natur Wärme ist, so läfst sich nicht vermuthen, wie Bewegung (ursprünglich) Wärme hervorbringen könne, ausser in so weit sie die der

Dingen schon einwohnende von der Kälte aber zurück gehaltene Wärme aufregt und verstärkt.

Dieses wird aber auch daraus klar, dafs von denjenigen Dingen, welche mit der gröfsten Geschwindigkeit durch die Luft geführt werden, die, welche keine Reibung leiden, weil sie keinen harten Widerstand antreffen, eben darum sich am wenigsten, diejenigen aber, welche ohne sich zu bewegen von einem andern stark gerieben werden, sich gerade defswegen sehr erwärmen, und endlich in Feuer und Flamme ausbrechen. Diefs geschieht aber nicht etwa, weil die Reibung selbst die Wärme hervorbringt, sondern weil die Dinge, welche gerieben werden, sich erweitern und eröfnen, und zu einer Lockernheit gebracht werden, welche die inwohnende Wärme sogleich einnimmt, weil sie nun von keinen Fesseln an ihrer Ausdehnung und Ausbreitung gehindert wird; denn man kann wohl nicht glauben, dafs ein einziger Schlag des Eisens dem obern Theile des Steines so viele Wärme geben soll, dafs er augenblicklich zu Feuer würde, und noch weniger, dafs die dazwischen liegende Luft durch die Bewegung oder Reibung entzündet würde. Es bleibt also Nichts übrig, als, dafs der Schlag das dem Steine inwohnende Feuer aufrege [8]).

8. Aller Wärme Quell ist das Licht, theils das directe, theils das reflexe.

8. Da alle Dinge durch die Wärme der Sonne aus der Erde entstehen, so müssen wir untersuchen, wodurch die Wärme von der Sonne entstehe, und, da nicht immer gleiche, sondern nach verschiedenen Umständen sehr verschiedene Wärme entsteht, so müssen wir vor allem die bestimmten Ursachen dieser

8) Lib. I. p. 13. 14.

ser Verschiedenheit untersuchen, die mit der Erfahrung hinlänglich übereinstimmen und allein als wahr angenommen werden können. Wir müssen uns daher nicht verdrüfsen lassen, die ohnehin Jedermann bekannten Unterschiede aufzuzählen, weil eine richtige Uebersicht derselben die Beurtheilung selbst erleichtert.

Es ist aber Jedermann bekannt, dafs die Wärme stärker ist a) in südlichen als in nördlichen Gegenden, b) im Sommer als im Winter, c) bei der Culmination der Sonne als bei ihrem Auf- und Untergange, d) in einer dichtern stärker als in einer lockeren Luft, e) in ebenen und niedern Orten stärker als in abhängigen und erhabenen, f) in Vertiefungen stärker als auf Ebenen, g) in einem zusammengezogenen (verschlossenen) und dichten Erdboden stärker, als in aufgerissenen und lockeren, h) und endlich in dem ruhigen Meere stärker, gröfser und brennender als im fluthenden und bewegten. i) Grofs ist die Wärme auch auf Seen und Teichen und k) am gröfsten endlich, wo dem Lichte ein Dichtes und demselben Undurchgängliches entgegen gestellt wird, und zwar um so gröfser, wenn es glatt, abgeschliffen und hohl ist, und vielleicht um Nichts kleiner, wenn das Licht durch dichte und erhabene Körper geht.

Jeder Physiker hat die Ursachen aller dieser Unterschiede anzugeben. Wir behaupten, die Wärme entstehe da häufiger, wo häufigeres Licht ausströmt; denn da unmittelbar von der Sonne und von unserem Lichte fühlbar und beständig Wärme und zwar die gröfste Wärme zugleich mit dem gröfsten Lichte ausströmt, so müssen wir wohl annehmen, die Sonne selbst habe die Kräfte und Darstellung (species) des Feuers, besonders wenn auch die Verschiedenheit der Wärme, die von der Sonne entsteht, immer genau

dem Maase und der Menge des Lichtes entspricht so, dafs immer da häufigere Wärme entsteht, wo gröfseres Licht ist, obschon nicht umgekehrt auch da gröfseres Licht scheint, wo heftigere Wärme ist.

Damit aber unsere Behauptung klar werde, müssen wir vor Allem das Fortschreiten (progressus) und die Thätigkeit des Lichtes untersuchen; denn wenn die Wärme, welche von dem Lichte zu entstehen scheint, doch nicht von dem Lichte ist, da das Licht nur die Darstellung und der sichtbare Schein (species sive facies) der Wärme ist, so ist es kein Wunder, dafs die Lichtmenge der Wärmemenge immer gleich kömmt, und sie hergibt, obwohl durch die Vermehrung der Wärme nicht immer auch das Licht vermehrt wird, eben so, wie das Gewicht eines Dinges nicht durch blofse Vermehrung seines Rauminhaltes, wohl aber durch die Vermehrung des Gewichtes auch der Rauminhalt vermehrt wird.

Wir können aber nicht zweifeln, dafs von der Sonne nicht nur das Licht, sondern auch die Wärme komme, das Gefühl der Wärme aber, die wir empfinden, nicht vom Lichte, sondern von der Wärme entstehe, indem der mit Dünsten und Wolken so sehr bedeckten Luft, dafs kein Licht durch sie gehen kann, und den wie immer dichten und dem Lichte undurchgänglichen Dingen, wenn sie an unser Feuer gebracht werden, von der Sonne und dem Feuer bisweilen sogar eine stärkere Wärme gegeben wird, als wenn sie durchsichtig (lucida) sind.

Die Wärme strömt aber immer von warmen (dunkeln sowohl als lichten) Dingen aus, weil sie das Vermögen hat, sich unaufhörlich auszudehnen, und sich auf Alles, was sie berührt, zu ergiefsen, und überall, wo sie von der Undurchsichtigkeit nicht verdunkelt wird, leuchtend erscheint.

Das Licht wird daher warm gefühlt, aber keineswegs, weil es in sich selbst warm ist, in so weit es leuchtet, weil es nur die Darstellung und der sichtliche Anblick (species et facies) und folglich die Erscheinung (apparentia) der Wärme ist, sondern durch die Wärme, die ihm neben der Helligkeit (luciditate) inwohnt, und die Wurzel und Ursache dieser Helligkeit ist.

Nun wollen wir die Fortpflanzung (progressus) und die Thätigkeit und Menge der Wärme in der Fortpflanzung, in der Thätigkeit und in der Menge des Lichtes betrachten.

Das Licht ist seiner Natur nach beweglich, ohne dafs seine Bewegung irgendwo aufhörte; und hört also nicht nur da, wo ihm lockere Körper entgegen kommen, seine Fortpflanzung und Ausströmung nicht auf, sondern es setzt sie auch dann noch, wenn ihm dichte Dinge, z. B. flüfsige Säfte und aus ihrer Gefrierung und Verdichtung entstandene Dinge entgegenkommen, zwar nicht auf geradem Wege, wie durch die lockeren, sondern gebeugt und geneigt auf schiefem und gebogenem Wege fort. Ueberdiefs springt es von allen Dingen, auf welche es stöfst zurück, und strahlt aus ihnen in seiner ganzen Stärke wieder.

Defswegen sieht man auch, wenn man keine Sonne sieht, wenn sie noch nicht aufgegangen, oder schon untergegangen ist, doch einige Zeit vor und nach in der ganzen Luft und selbst in den tiefsten Theilen der Erde, ein, wenn auch nicht glänzendes (fulgida) doch sichtbares Licht, welches nicht geschehen könnte, wenn nicht das Licht, so schwach es seyn mag, auch von der Luft in sich selbst gesammelt würde, damit es gleichsam als eine zweite Sonne aus allen Dingen strahlen kann.

Das zurückspringende Licht sieht man aber nicht immer in sich selbst, noch auf einem bestimmten

Raum ausser sich, sondern auf verschiedene Weise, oder doch nicht ohne Gesetz, sondern immer unter demjenigen Winkel, unter welchem es angekommen ist, zurückspringen, wie alle Kenner der Perspective beweisen, und die Sinne selbst aussagen; denn wenn man dem Lichte einen ebenen Spiegel entgegenstellt, auf den es unter rechten Winkeln einfällt, so wird es unter denselben Winkeln zurückstrahlen, sich mit sich selbst vermischen, so, dafs man keine Wiederstrahlung sieht. Neigt man aber den Spiegel auch nur ein wenig, so sieht man es nicht weniger lebhaft und stark zurückspringen, als wenn es von der Sonne selbst käme.

Auch das Licht, welches in dichte Körper dringt, und gerade durch ihre Mitte geht, dringt offenbar auf dieselbe Weise auch in sie; denn sonst würde nicht alles Licht auf einen Punkt zusammengehen, sondern einzelne Strahlen würden sich von andern beständig trennen, andere sich mit andern ohne Gesetz vereinigen.

Die von den mittlern d. i. senkrecht einfallenden mehr entfernte Strahlen können, weil sie unter Winkeln, die kleiner als ein rechter sind, einfallen, nicht gerade eindringen, sondern werden sich alle gegen den mittlern neigen, bis auch sie auf demselben Punkte zusammentreffen, in welchem eben defswegen das in sich selbst gesammelte Licht auf's hellste und brennendste zurückstrahlt.

Des Lichtes allgemeine Natur ist es daher, unter den Winkeln, unter welchen es ankömmt, einzudringen und zurückzuspringen.

Diefs geschieht immer, es mag das Licht von der Sonne und den Sternen, oder von unserm Feuer ursprünglich, unzertheilt und ungeschwächt kommen, (welches die Kenner der Perspective das erste Licht nennen), oder nicht unmittelbar von der Sonne, dan

Sternen oder unserm Feuer, sondern von dem (ersten) Lichte kommen (als zweites Licht oder Helligkeit, wie man es nennen mag) schwächer und etwas unkräftiger; denn jedes Licht, es mag aus was immer ausströmen und in was immer für einer Luft entstehen, entsteht darin continuirlich, und beleuchtet sie überall gleich.

Daraus wird klar, dafs jedes Licht, es komme aus was immer für einem Dinge, von demselben nicht nur als Ganzen, sondern auch gleichsam aus allen einzelnen Theilen, und wie im Kreise ausströme, also, dafs aus jedem Punkte der leuchtenden Dinge gleichsam unzählige Lichter ausströmen, und dafs es eines jeden Lichtes Wirkungsweise sey, sich unter allen Umständen und Verhältnissen nach allen Seiten auszubreiten.

Daher läfst sich auch vermuthen, dafs das Licht, welches nicht unter einem rechten Winkel von einer Oberfläche zurückspringt, oder nicht unter einem rechten Winkel in dieselbe dringt, nicht wirklich von dieser Oberfläche, sondern von einem andern Dinge zurückspringe, und in diese Oberfläche dringe.

Dieses reflexe Licht haben wir nun zu untersuchen [9]).

Dasselbe strahlt von leuchtenden Dingen aus; denn das Licht, welches von der Luft, dem Monde und den Spiegeln wiederstrahlt, strahlt nicht von ihnen als dunkeln Körpern, sondern von dem Lichte, welches in jedem derselben durch die Thätigkeit des von aussen strahlenden Lichtes gemacht und erzeugt worden ist.

Es wiederstrahlt also nur, wo, und wie es in jedem einzelnen erzeugt worden ist.

9) Lib. IV. p. 143—147.

Deſswegen müssen wir festsetzen, daſs das Licht, welches von einer nicht an sich leuchtenden Oberfläche wiederstrahlt, und in dieselbe dringt, keineswegs wirklich von der Oberfläche, sondern von dem Lichte selbst wiederstrahle, und darin nur in so weit von der Oberfläche unterstützt werde, als es durch die Dichtigkeit der Oberfläche in sich gesammelt selbst häufiger und stärker wird.

Das Licht würde aber von dichten Körpern nicht so, wie wir es sehen, zurückspringen, noch so in sie eindringen, wie wir es wahrnehmen, wenn es nicht durch sich selbst erzeugt, aus sich selbst, wie gleichsam aus der Sonne ausströmte; denn das Licht, wenn es auf dichtere und widerstehende Körper fällt, wird nicht, wie die körperlichen Dinge von ihnen zurückgeworfen, oder selbst, oder seine Kraft (potentia) abgelenkt, sondern, wenn es auf Dinge kömmt, in welche es nicht ein- und durchdringen kann, so hört seine Bewegung an ihnen nicht auf; in die es aber eindringen und die es durchdringen kann, besonders, wenn sie gleichartig sind, in diese geht es gerade ein, und durchdringt sie mit derselben Bewegung, mit welcher es auf sie gekommen ist.

Wollen wir noch weiter darauf merken, daſs dieses Licht, welches von dichten Körpern zurückstrahlt, und in die dichten Körper dringt, weder von den Dingen, aus welchen es ausstrahlt, noch von denen, in welche es dringt, noch von der Sonne, sondern von dem sich selbst erzeugenden Lichte ausfliefse, so sehen wir dieses deutlich, wenn wir ein Faſs so dem Lichte aussetzen, daſs es zwar hineinfällt, aber den Boden nicht erreicht. Füllt man das Faſs so weit mit Wasser, daſs es das Licht berührt, so sieht man das Licht sogleich bis zu dem Boden gehen, weil es sich nun an der Oberfläche des Wassers vermehrt, und sich stärker ausdehnt und ergiefst.

Das gerade Licht, welches auf eine Oberfläche fällt, der die Sonne, von welcher sie wiederstrahlt, senkrecht gegenüber steht, ist ganz parallel, und fällt nicht allein unter einem rechten Winkel ein, sondern ist auch nirgends kürzer oder länger, sondern sich überall gleich.

Daher erhält sein äusserster Anblick (facies) d. i. seine Darstellung und Erscheinung (species et apparitio) dieselbe Lage, wie die bestrahlte Oberfläche, und wird in der That eins mit ihr, und das von ihr wiederstrahlende Licht strahlt unter denselben d. i. rechten Winkeln, unter welchen es auf die Oberfläche, an der es sein Bild (facies) abgedrückt hat, in sich selbst zurück.

Weil aber die Sonne, wenn sie auch nur sehr wenig von dem Mittelpunkte gegen die Höhe rückt, der ganzen Oberfläche und allen einzelnen Theilen derselben nicht mehr gleich entgegensteht; und sie bestrahlt, sondern dem einem Theile näher, von dem andern weiter entfernt ist, so erhält auch das von ihr aufgenommene Licht nicht mehr auf der Ebene der Oberfläche dieselbe Lage.

Obschon es also, wie wir gesagt haben, dem Lichte eigen ist, von seinem äussersten Bilde (extrema sui facie) immer unter rechten Winkeln zurückzustrahlen, so darf man sich doch nicht wundern, dafs es nicht unter rechten, sondern genau unter denjenigen Winkeln, unter welchen es eingefallen, zurückstrahle, wenn es von sich selbst und seinem äussersten Bilde (extrema sui facie), sondern von einer Oberfläche zurückstrahlt, auf welche sein Bild unter einem Winkel fällt, der vielleicht kleiner als ein rechter ist.

Da nun das Licht zwar von allen aber häufiger von dichten Körpern zurückspringt und vor allen unter den Winkeln, unter welchen es eingefallen ist;

dasselbe aber bald ganz und stättig, bald vermindert und unterbrochen ist, jetzt sehr häufig, jetzt aber nur wenig zurückstrahlt, so ist offenbar, warum von demselben so verschiedene Wärme ausfliefse; denn man kann nicht zweifeln, dafs da auch viele Wärme entstehen müsse, wo viel Licht entsteht, in dem das Licht der Wärme Darstellung und sichtlicher Anblick (species et facies) ja die Wärme selbst ist.

Die Wärme ist daher in den südlichen Gegenden im Sommer und am Mittage gröfser, als in den nördlichen Gegenden im Winter und bei dem Auf- und Untergange der Sonne, weil das Licht um so mehr in sich zurückspringt, und sich mit sich einiget, je näher die Sonne kömmt, je mehr sie senkrecht herabscheint, je weniger schief sie ihre Strahlen auf einen Punkt wirft.

Aus eben dieser Ursache entsteht eine gröfsere Wärme in einer dichten, als in einer lockeren Luft, weil in derselben, wie in einem dichtern Körper, die Wärme sich mehr mit sich selbst einiget, und daher häufiger und stärker wird.

Gröfser ist auch die Wärme in ebenen, als in abhängigen Ländern, (wenn anders diese dem Lichte nicht direct ausgesetzt sind), weil das von ihnen zurückstrahlende Licht von dem einfallenden weniger getrennt wird, sondern ganz auf dasselbe zurückfällt.

Gröfser ist auch die Wärme in niedern, als in erhabenen Orten, weil in niedern Orten (wenn sie je breit, und nicht enge sind, damit das Licht in die über dem Orte stehende Luft ganz eindringen, und sie erwärmen kann) die Luft dichter und mit weichern und häufigern Dünsten angefüllet, und daher eine gröfsere Menge der Wärme aufnehmen kann.

In Thälern ist die Wärme gleichfalls gröfser, weil das häufiger auf sie einfallende Licht dort mehr

in sich selbst zurückspringt, und sich mit sich selbst einiget.

Auch ein dichter Boden strahlt mehr Wärme zurück als ein lockerer und aufgerissener; denn das Licht dringt in jenen weniger ein, wird in seinem Zurückspringen weniger unterbrochen, und verschlackt, und springt daher immer in gröfserer Menge zurück. Aus demselben Grunde ist die Wärme auf dem ruhigen stillen Meere gröfser, als auf dem stürmischen und wogenden. Defswegen ist sie auch gröfser auf Seen und Teichen, als auf dem Lande.

Grofse Wärme entsteht auch, wenn das Licht auf dichte Körper fällt, durch die es nicht dringen kann, oder deren Oberflächen nicht sehr gleich und abgeschliffen sind; denn wenn sie auch eben und abgeschliffen sind, so springt das ganze Licht zurück, wie von gut polirten Spiegeln, in welchen auch die gröfste Wärme entsteht, besonders, wenn sie auch hohl sind, häufiges Licht auf sie fällt, und da gleichsam in einem Punkte gesammelt wird.

Aller Wärmeunterschiede Ursache ist daher, dafs die Sonne durch das Licht wirkt. Und keiner dieser Unterschiede kann erklärt werden, wenn man die Ursache der Wärme (wie die Peripatetiker) in die Bewegung der Sonne setzt, und sie der Reibung der Luft durch dieselbe zuschreibt. Defswegen kann Niemand zweifeln, dafs die Sonne durch ihr Licht wirke, und das Licht nicht nur warm, sondern die Wärme selbst sey, obwohl die Wärme selbst nicht Licht, sondern das Licht das Bild, die sichtliche Darstellung und Erscheinung (facies, species et apparitio) der Wärme ist.

Dafs der Sonne das Licht, wie das Feuer, eigen sey, glaube ich gar nicht beweisen zu dürfen; denn ich glaube, es habe Niemand, und selbst Aristoteles nicht geglaubt, was er selbst erdichtet, und zu Tage

gefördert hat, dafs nämlich die Sonne kein eigenes Licht habe, weil er es nicht wagte, ihr auch Wärme zu geben aus Furcht, es möchte das Universum dadurch verbrannt werden.

Weil nun die Wärme, welche von der Sonne zu uns kömmt, und das sie beständig begleitende und innig mit ihr verbundene (lux infixa) Licht von ihrer Substanz beständig ausfliefst, auch selbst Aristoteles dem ganzen Himmel dieselbe Natur zuspricht, wie den Sternen und der Sonne, so ist unsere anfängliche Behauptung, der Himmel sey durch die Wärme entstanden, und seine Substanz sey Wärme offenbar [10]).

II. Warum alles so eingerichtet ist?

9. Alles hat Gott erschaffen.

9. Wir haben nun, so viel es dem Menschen erlaubt ist, die Ursache aufzusuchen, warum die Welt so, wie sie ist, gebauet, und der Himmel so, wie er sich wirklich bewegt, bewegt werden mufste.

Dafs der Himmel das Werk der nicht für sich von ohngefähr ohne Vernunft wirkenden, sondern von Gott, der auch ihr Schöpfer ist, geleiteten, und nach dem Willen desselben wirkenden Wärme ist, lehren uns sowohl die heiligen Bücher, als unsere Vernunft, welche nur Gott zuzuschreiben erlauben, was mit so vieler Kunst, Weisheit und Macht gebauet ist. Wer daher die Art und Weise, nach welcher Gott die Himmel gebauet hat, untersuchen wollte, wäre stolz, gottlos und wahnsinnig. Defswegen setzen auch wir die Himmel und ihre Bewegung als gegeben voraus, und schätzen uns glücklich genug, wenn wir finden,

10) Lib. IV. p. 147—152. 156.

warum den himmlischen Kreisen (orbibus) die Bewegungen, welche wir an ihnen wahrnehmen, gegeben worden sind [11]).

Der Himmel bewegt sich selbst, ohne dafs man ein besonderes unbewegtes Bewegendes (mit Aristoteles) annehmen dürfte; denn es ist ganz unbegreiflich, wie ein Unbewegtes andere zur Bewegung treiben, oder ihnen das Vermögen sich zu bewegen sollte geben können, und Dinge, welche sich selbst bewegen, werden weder durch die Bewegung noch durch die Natur des Ortes, zu welchem sie sich bewegen, in ihrer Substanz geändert, sondern erhalten durch ihre Bewegung ihr Seyn in seiner Vollkommenheit. Daher hat Aristoteles ohne Grund behauptet, die Bewegung solcher Dinge sey eine unvollkommene Thätigkeit (actus) und vielmehr ein blosses Leiden (passio), da sie offenbar eine reine Thätigkeit ist, und nicht von einem andern Dinge, sondern von der eigenen Natur der selbstbewegten Dinge und den dieser Natur eigenen Kräften kömmt.

Wir müssen daher behaupten, dafs der Himmel sich weder durch einen äussern Antrieb, noch durch ein Streben nach einem äufsern Dinge, sondern defswegen bewege, weil die Bewegung seine eigene natürliche Wirkungsweise (operatio) ist, an welcher er sich ergötzt, und wodurch er in seinem Seyn erhalten wird. Wollte man sagen, der Himmel bewege sich durch den Willen Gottes, Gott aber wolle defswegen, dafs sich der Himmel bewege, weil er sich dieser Bewegung wie eines Hilfmittels bedient, um seine Wohlthaten, und in's Besondere das Seyn mitzutheilen, der Himmel bewege sich aber selbst gerne, weil er den Willen Gottes versteht und theilnehmend an der Güte derselben demselben, so viel es ihm mög-

11) Lib. I. p. 16.

lich ist, durch Mittheilung des Guten ähnlich zu werden sucht, der Himmel bewege sich überdiefs ununterbrochen, weil er von einem unerreichbaren Geliebten in Bewegung gesetzt wird, dessen Allgüte (bonitatem universalem) er nie erreichen kann; wollte man dieses und ähnliches sagen, so würde man, wie mich dünkt, Nichts sagen, was nicht ohnehin Jedermann glaubt und weifs; denn wer erkennt und gesteht nicht die Güte Gottes? — Wer gesteht nicht, dafs Alles, was er zwischen Himmel und Erde entstanden sieht, aus Himmel und Erde geworden sey? — Welcher vernünftige Mensch wird endlich läugnen, dafs Gott Alles machen könne, was er will? —

Aber wenn wir die Weisheit und die Güte Gottes in den Uebrigen betrachten, müssen wir auch bedenken, dafs Gott, der die ganze Welt aus Nichts geschaffen hat, zwar thuen könne, was ihm gefällt, aber die Welt nicht so geschaffen habe, dafs die Dinge um ihre eigene Wirkungsweisen auszuüben, beständig einer neuen Kraft zum Wirken bedürfen, sondern vielmehr so, dafs jedes Ding nach seiner eigenen Natur handelnd und um seiner selbst willen wirkend zugleich zum Besten und Vortheil der Uebrigen wirke.

Wenn daher Alles, was zwischen Himmel und Erde in der Mitte liegt, durch die Bewegung des Himmels gemacht und erhalten wird, so darf man defswegen nicht glauben, dafs der Himmel ihretwegen sich bewege, sondern es vielmehr für einen Beweis der göttlichen Weisheit ansehen, welcher es so geordnet hat, dafs sich der nothwendig und seiner selbst wegen bewegte Himmel so bewege, dafs die Sonne selbst, obschon sie ungeheuer grofs, und ungeheuer kräftig ist, doch die viel kleinere und schwächere Erde nicht allein nicht verbrennt, sondern so viele und schöne Erzeugnisse daraus zieht.

Wir dürfen daher auch nicht zweifeln, dafs den Urheber der Welt freiwillig, nach eigener Willkühr, und mit unermefslicher Weisheit und Macht das, was er sich vorgenommen, habe vollbringen können, und wirklich vollbracht. Er ist daher von der Sonne sehr verschieden, und weit vortreflicher als sie, ja selbst ihr Beherrscher und Hervorbringer.

Es ist daher gewifs, dafs die Welt weder durch Zufall noch durch eine erzwungene Nothwendigkeit (fatali necessitate) entstanden, sondern von dem weisesten, mächtigsten und besten Meister, nämlich von Gott, hervorgebracht worden sey, und dafs er nicht nur den Himmel und die Erde, aus welchen die Welt besteht, so, wie sie entstanden sind, habe entstehen lassen und erhalten wollen, sondern auch gar alle Dinge, die Meere, und die übrigen Wasser, Steine, Metalle, Schwefel, Harze, Pflanzen, Thiere und besonders das menschliche Geschlecht.

Wer wird auch nicht Gott für den Urheber dieses wunderbaren Werkes anerkennen, wenn er sieht, dafs aus derselben Masse und aus ganz entgegengesetzten Naturen, welche sich beständig bekämpfen, Himmel und Erde entstanden sind, und dafs die Erde in die Mitte des Himmels gesetzt und beinahe ohne alles Verhältnifs zu der Gröfse desselben durch seine Kräfte beständig verändert, in verschiedene Dinge verwandelt und doch nie zerstört, und nie an ihrer Masse vermindert wird? —

Da es uns aber nicht gestattet ist, alle Rathschläge Gottes zu begreiffen, und da sowohl die heilige Schrift, als die Vernunft uns sagen, die Welt sey von Gott erschaffen worden, so dürfen wir, (obwohl uns die Ursache und der Wille Gottes, diese Erschaffung auf eine bestimmte Zeit zu verschieben, unbekannt ist), doch defswegen die Welt weder (mit Aristoteles) als unerschaffen (ingeni-

tum), noch (mit Platon) als von Ewigkeit erschaffen ansehen; denn jene Behauptung ist gottlos, diese grundlos.

Auch aus dem Grunde, dafs weder die Masse, aus welcher die Welt geschaffen werden sollte, noch die wirkenden Naturen, welche der Welt zugegeben werden sollten, vorherbestanden, dürfen wir nicht glauben, sie sey nicht von Gott gemacht worden, sondern von Ewigkeit gewesen; denn wenn wir die Weisheit und Macht Gottes in ihrer Erschaffung betrachten, so dürfen wir nicht zweifeln, dafs er auch alle Naturen, aus welchen die Welt gebildet werden sollte, habe erschaffen können [12]).

10. Das Geschaffne soll sich nicht wechselweise zerstören.

10. Dafs Gott die zwei ersten Körper des Himmels und der Erde mit so entgegengesetzten sich wechselseitig bekämpfenden und verderbenden Kräften begabt, so grofs geschaffen, und so eingerichtet habe, dafs nur der äusserste Theil derselben in Dinge, zu welchen sie immer getrieben werden, verwandelt werden kann, die übrige Masse derselben aber beständig seine Natur beibehält, haben wir schon bemerkt und bedarf keiner weitern Bestättigung; denn wenn alle Künstler, selbst die bösesten und boshaftesten, die Werke, welche sie zu Stande bringen, auf alle Weise dauerhaft machen wollen, wer könnte vermuthen, der beste Schöpfer des Himmels und der Erde habe gewollt, dafs die von ihm erschaffenen Dinge nicht sollten ewig seyn können, sich nicht ewig durch eigene Kraft sollten erhalten können, sondern sich wechselseitig zerstören sollten?

---

12) Lib. IV. p. 167—169. 174—176.

Zu der Verneinung dieser Frage führt uns nicht allein die höchste Güte Gottes, welche kein Ding, besonders wenn es gut ist, wie alle seine Werke sind, zu Grunde gehen lassen will, sondern auch die Stellung, Figur und Gröfse des Himmels und der Erde, so wie die Anlage und die Bewegung der himmlischen Kreise.

a) Defswegen wurde die Erde in die Mitte des Himmels gesetzt. — Defswegen ist nämlich nicht auf eine Seite der Himmel und auf die andere die Erde, sondern diese in die Mitte des Himmels gesetzt worden, damit nicht, wenn etwa beide wegen des Gegensatzes ihrer Naturen aus einander wichen, die Welt dadurch aufhörte, Eins zu seyn, oder der Himmel von keinem inner ihm liegenden feststehenden Dinge zurückgehalten in's Unendliche zerflöfse, oder das, was jetzt von der Sonne aus der ganzen Erde hervorgebracht wird, dann nur auf der den Sonnenstrahlen ausgesetzten Seite der Erde hervorgebracht würde.

b) Wurde Himmel und Erden sphärisch gemacht. — Der Himmel und die Erde sind sphärisch, und zwar der Himmel, weil er in viele Kreise getheilt seyn mufste, und wirklich getheilt ist, zu vielen verschiedenen, wenn auch nicht entgegengesetzten Bewegungen bestimmt war und wirklich bewegt wird, welches ohne Zerreissung, Zerstossung und Zerbrechung nicht hätte geschehen können, wenn er nicht sphärisch wäre; die Erde aber, weil sie in keiner andern Figur so gleichförmig hätte von den Sonnenstrahlen durchdrungen, erwärmet und befruchtet werden können, damit sie Alles hervorbringe, in was wir jetzt ihre Substanz verändert werden sehen.

c) Wurde die Erde viel kleiner geschaffen als der Himmel. — Aus derselben Ursache

ist auch die Erde viel kleiner als die Sonne und die Sterne gemacht, und überdiefs in die Mitte des Himmels gesetzt worden; denn wenn sie nicht so klein und nicht im Mittelpunkte wäre, so würde sie, wenn auch die Hälfte von ihr immer gegen die Sonne gekehrt wäre, (wenigstens an ihren äussersten Theilen) so schief von den Sonnenstrahlen getroffen, dafs die Kräfte der Sonne, besonders wenn die Erde von gröfserer Masse wäre als sie jetzt ist, leicht möchten aufgehoben und zurückgeworfen werden, und so auch weder die Dinge, welche jetzt beständig von der Sonne aus ihr hervorgebracht werden, entstehen möchten, noch des Himmels unterster Theil vor der Erde Kälte geschützt und durch Wärme wieder erfrischt werden könnte.

Wäre überdiefs die Erde nicht in der Mitte des Himmels, so könnte sie an der Seite, welche der Sonne näher ist, zu sehr erwärmet, und vielleicht entzündet, an der entfernteren Seite aber zu sehr erkaltet, und vielleicht gar bis zum Gefrieren gebracht werden.

d) Wurde der Himmel nicht überall gleich dicht, noch ein gleichförmiges Ganzes. — Der Himmel ist auch nicht überall gleich dicht (robustum) gemacht, sondern der gröfste Theil desselben besteht aus einer sehr lockern Materie, und ist mit schwachen Kräften begabt, dafs sie die Natur der Erde leicht zurückwirft und überwältiget. Die dichtesten Theile haben aber die häufigste Wärme, und sind zu Sternen verwendet worden. Viele derselben, wie die Sonne selbst, sind viel gröfser und mit viel gröfsern Kräften begabt, als die Erde, so, dafs sie die Wirkung der Erde leicht bezwingen. Dagegen ist aber auch sie und die Sterne, besonders die grofsen, sehr weit von der Erde entfernet.

Der

Der Himmel ist auch kein gleichförmiges Ganzes (unum), sondern in viele Kreise getheilt, an welchen die Sonne und die übrigen Sterne hängen. Ihnen allen ist, wie es scheint, eine zweifache, der Richtung und Geschwindigkeit nach verschiedene Bewegung gegeben, nämlich eine sehr geschwinde, gleichsam gerade, und eine langsamere, gleichsam schiefe, von welchen die Sonne abwechselnd hier und dorthin getrieben, über der Erde nicht gerade stehen, sondern alle Theile gleich besuchen und alle Gegenden der Erde, wenn nicht allen, doch den meisten Thieren, und den Menschen bewohnbar-machen sollte.

Hätte der Himmel überall gleiche Kräfte, so würde er in der Erde gar keine Veränderung hervorbringen, wenn sie schwächer wären, als die Kräfte der Erde, oder sie endlich ganz zu Grunde richten, wenn sie allgemein stärker wären [13]).

e) Alles Wasser, und selbst das Meer ist nichts ursprünglich Erschaffenes, sondern nur Erzeugtes durch die Einwirkung der Sonne auf die Erde. — Alles Gewässer, und selbst das Meer, so grofs es ist, scheint nicht ursprünglich (zugleich mit Himmel und Erde) geschaffen worden zu seyn; sondern wie alles übrige zu den Dingen der zweiten Ordnung zu gehören, die durch gegenseitige Einwirkung der Sonne und der Erde entstanden sind. Dafs sich dieses in der That also verhalte, verräth schon die Schwäche der Kräfte des Wassers, dann bestättigt es die Erzeugung der durch unser Feuer entstehenden Schmelzungen und Flüsse (fluores) besonders des Salzes, wie auch vieler andern Dinge, die offenbare Erzeugnisse der Erde durch die Einwirkung der Sonne sind.

13) Lib. I. p. 16. 17.

Kein Wasser aber erzeugt aus sich selbst neues Wasser, (wie das Feuer aus sich selbst neues Feuer erzeugt); noch wirkt das Wasser so aus sich selbst, und aus eigener Kraft, ohne Einwirkung des Feuers, was das Feuer oder die Sonne selbst wirket, dafs es nämlich die Natur anderer, besonders ganz fester und dichter Dinge zerstörend, diese in seine eigene Natur verwandelte, d. h. sie in Wasser umsetzte, wie das Feuer in Feuer und Flammen sie umsetzt.

So wird auch in vielen sehr hoch gelegenen und vom Meere sehr weit entfernten Gegenden Salz erzeugt, das offenbar nur aus den geschmolzenen Salz-Flussen (falsis fluoribus) der Erde, welche die Sonnenhitze aus der Erde herauszieht, entstanden seyn kann. — Auch salzige Quellen und Brunnen brechen hier und dort hervor, die nicht weniger Salz enthalten als das Meer selbst; welches aus jenen wie aus diesem durch Abrauchung der wässerigen Theile in fester Gestalt zum Vorschein kommt.

Wenn dann nun aber die Sonne kräftig genug ist, durch ihre Einwirkung auf die Erde diese aus ihrer eigenthümlichen, kalten und soliden Natur und Gestalt in die feinsten und heissesten Dämpfe und Dünste, ja sogar in Feuer und Aether übergehen zu machen und umzuwandeln: was ist es dann ungeheures, zu behaupten, dafs die Sonne vermögend seye die Erde in Wasser und Meer zu verwandeln, und dafs auch wirklich nur durch ihre Einwirkung alle Gewässer und Meere aus der Erde allmählig entstanden seyen? — Denn wenn wir auch bestimmt die Art und Weise, wie diese Erzeugung geschah, nicht anzugeben vermögen, ist es dann nicht genug zu wissen, dafs Niemand im Stande seye, weder eine andere Masse, noch eine andere wirkende Ursache anzugeben, woher alle Gewässer und Meere entstanden seyn möchten?

Wollte man etwa behaupten, dafs Flüsse und Meere aus den in den Höhlen der Erde ursprünglich befindlichen Wasserbehältern (stagnis) sich ergossen haben, so müfsten doch jene Behältnisse, wie ungeheuer grofs sie jemand auch annehmen möchte, dennoch nach so vielen Jahrhunderten sich endlich ausgeleert haben; nichts zu sagen, dafs dieser Annahme gemäfs in niedrigen Orten und Gegenden mehrere Brunnen und Quellen müfsten gefunden werden, denn auf Bergen und Anhöhen, (was gegen die Erfahrung ist).

Ferner kömmt zu erwägen, dafs selbst das Meer, wenn es nicht immerfort durch die Einwirkung des Himmels und seiner Körper auf die Erde neu erzeugt würde, nicht fortwährend also dicht und gesalzen seyn könnte: indem ja nach des Aristotels Bericht und unserer täglichen Sinnen-Erfahrung das Meer gleich allen andern Gewässern der Ausdünstung unterworfen ist, welche Dünste nachher als süsses Wasser mit so viel andern süssen Wasserströmen zurückkehren; so dafs endlich das Meer selbst ganz süfs und dünne werden müfste, wenn es nicht durch die obbesagte Einwirkung der gesammten Himmelskörper, besonders aber der Sonne auf die Erde in seiner eigenthümlichen Salzigkeit und Dichtheit (crassities) erhalten oder vielmehr immer von neuem wieder hergestellt würde.

Auch ist nicht zu befürchten, dafs etwa die Erde nicht Masse genug zur Erzeugung und Erhaltung des Meeres und der übrigen Gewässer haben möchte. — Denn die Gröfse des Meeres kömmt gegen die ungeheuere Masse der Erde fast in gar keine Betrachtung: denn wenn man die Tiefe des Meeres mifst, so findet man dasselbe nirgends mehr als ein halbes Stadium tief; wie aus den Berichten der Seefahrer, die das Senkblei fast immer zur Hand hatten, sich ergiebt,

und wie es auch die gewöhnliche Farbe des Meeres, die insgemein grünlich ist, verräth: denn an Stellen, wo es tiefer ist, da scheint es nicht mehr grünlich, sondern schwarzgrau, ja völlig schwarz, wie wir im Büchchen vom Meere [14]) ausführlicher zeigen wollen.

Die sicilianische Meeres-Enge wenigstens ist so wie die tiefste, also auch die schwärzlichste von Farbe. Uebrigens ist ihre Tiefe von unsern Seefahrern, welche sie an vielen Stellen sehr fleifsig untersucht haben, nirgends über 82 Schritte (passus) gefunden worden; eine Gröfse, die in Vergleichung mit dem Erddurchmesser, da wo er am kleinsten ist, 28,000 Stadien hält, kaum einen fühlbaren Unterschied geben dürfte.

So ist auch die Erde an sich selbst unwidersprechlich um übermässig viel dicker als selbst das dickste Meeres-Wasser, und die Erdmasse, in Wasser aufgelöst, mufs dann auch in dieser neuen Gestalt zu einem ungeheuern viel grössern Volumen sich ausdehnen: und so möchte es denn also wohl geschehen, dafs das ganze ungeheuere Weltmeer aus einem Theil der Erdmasse geworden seye, durch deren Verlust der Erdkörper selbst dennoch kaum etwas merkliches von seiner Masse verloren hat.

Weil also nur Himmel und Erde allein, ohne sinnlich fühlbarer Abnahme immerfort in derselben Gröfse, Gestalt und Eigenthümlichkeit beharren, aller andern Dinge Entstehen und Vergehen aber durch die Einwirkung Himmels und der Erde vermittelt wird, darum behaupten wir denn auch mit Recht, dafs allein Himmel und Erde, (wie es auch die heilige Schrift bezeugt) die ersten beiden ursprünglich

14) Dieses Büchchen vom Meere ist in des Ant. Persio Sammlung der kleinen Telesischen Schriften mit aufgenommen. S. die Lebens-Beschreibung.

geschaffenen Körper seyen, aus welchen alle übrigen Körper der 2ten und folgenden Ordnungen wurden [15]).

III. Wie alles so geworden ist.

11. Aus der ersten Schöpfung Himmels und der Erde gehen alle übrigen verschiedenen Dinge durch die verschiedene Zusammenwirkung jener 2 erstgeschaffenen Körper hervor.

11. Weil nun Gott (wie die heil. Schrift sagt) Himmel und Erde im Anfange erschaffen hat, so waren nur diese beiden ersten Körper, welche als im Anfange geschaffen jetzt Niemand mehr entstehen sehen noch nachahmen kann, indessen man alle übrigen Dinge beständig werden, verändert und verdorben werden sieht, in soweit nämlich nur aus der Erde von der Sonne Alles hervorgebracht wird, indem sie von der Wärme der Sonne verändert und zu einzelnen Wesen umgeschaffen wird (in entitates et singulas res producta terra).

Da aber die Sonne nicht auf die ganze Erde gleich wirkt, und nicht wirken kann, so kann nicht in allen Ländern Alles, sondern das Meiste nur in gewissen Gegenden hervorgebracht werden, so, dafs Niemand zweifeln kann, alle einzelnen Dinge gehen nur aus der durch die Kräfte der Sonne bestimmten und veränderten Erde hervor, und dieses um so mehr, weil uns alle Dinge mit denselben nur etwas geschwächten Kräften und Gestaltungen (species) erscheinen, welche von der Sonne der sie hervorbringenden Erde gegeben werden konnten, in soweit nämlich die Erde sie nicht zurückwirft, sondern zuläst.

15) Lib. I. p. 18. 19.

Dadurch nun, dafs die Sonne der Erde entgegen wirkt, die Natur und die Eigenschaften der Erde vertreibt, und ihre Natur dafür mittheilt, entstehen so viele und so verschiedene Dinge, weil die Kräfte der Sonne und der Erde so ausgebreitet sind, dafs, wenn sie von irgend einer Seite beschränkt, dennoch nicht sogleich ganz aufgehoben werden, und wenn sie einander bekämpfen, die bekämpften nicht schlafen, sondern selbst, so viel sie können, entgegen kämpfen.

Die Wärme, welche daher von der Sonne kömmt, und in die Erde dringt, erhält immer verschiedene Kräfte, ehe sie die kalte Natur gänzlich vertreibt, und wird dadurch in ganz verschiedene Arten der Wärme gespalten, deren jede nicht nur eigene Wirksamkeit äufsert, und eigene Dinge hervorbringt, sondern auch alle übrige Arten der Wärme bekämpft, und Alles, was aus diesen hervorgegangen ist, bestreitet, verdirbt, und zu Grunde richtet; denn die Wärme mag was immer für Kräfte erhalten, so verliert sie doch nie ihr Vermögen und das ihr eigenthümliche Streben, sich auszudehnen und aus jeder Masse die inwohnende Natur zu vertreiben, und selbst die Stelle derselben einzunehmen. Daher kömmt es, dafs dieselbe Wärme, wenn sie in Materien von verschiedenen Zuständen dringt, die eine dichter, die andere lockerer macht.

Ueberdiefs wirkt die Sonne nicht auf jeden Theil der Erde zu jeder Zeit gleich, sondern hört an einem Orte auch auf zu wirken. Sie wirkt auch da, wo sie wirksam ist, nicht nur durch ihre tägliche Wärme, die sie immer ausströmt, sondern noch mehr durch die, welche sie lange vorher an die Erd-Gegenden abgiebt; welche Wärme an verschiedenen Orten und in verschiedenen Tiefen sehr verschieden ist.

Daher ist es kein Wunder, dafs durch eine und dieselbe Wärme des Himmels und der Sonne, durch welche die Erde zum Himmel (Aether) und zur Sonne (Feuer) umgeändert wird, so viele und so verschiedene Dinge hervorgebracht werden, weil die wesentliche Naturanlage (dispositio) und Gestaltung (species) der Erde von jener der Sonne und des Himmels nicht nur in einem Punkte, sondern ganz und gar verschieden ist, und daher diese Umänderung nicht durch einen Sprung, sondern nur durch eine stufenweise Entwickelung (fluxu continuo) möglich wird. Defswegen mufsten aus der umgewandelten Erde in jedem Punkte immer andere Dinge hervorgebracht werden.

Zudem ist die Oberfläche der Erde, so eben, gleichförmig und so gleicher Sonne ausgesetzt sie scheint, doch sehr ungleich, und von beinahe unmerkbaren Unebenheiten bedeckt, welche dann auch nicht minder als die hohen Berge auf andern Theilen der Erde bald länger und gerade, bald kürzer und schief das Licht aufnehmen. Wenn daher die Erde von der Sonne verwandelt wird, so geschieht dieſs zu vielen und defswegen auch verschiedenen Dingen, weil die Wärme selbst verschieden auf die verschiedene Theile der Erde wirkt.

So sehen wir zwischen den wesentlichen Anlagen (dispositio) und darstellenden Kraftäufserungen (species) des Himmels und der Erde, zwischen der Wärme, der Lockerheit, dem höchten Glanze des einen, und der Kälte, Dichtigkeit und Schwärze der andern unzählige Gebilde und Gestaltungen, durch welche die Naturanlage und Wesenheit der Erde in die der Sonne nach und nach theilweise verwandelt wird.

Wir bemerken überdiefs, dafs durch verschiedene Wärme, oder auch dieselbe Wärme, aber aus

verschiedener Materie, verschiedene Dinge hervorgehen, welche alle nach Maasgabe ihrer verminderten oder vermehrten Wärme verschiedene Gestaltungen in Hinsicht auf Configuration und Zusammenhang ihrer Theile (dispositio) erhalten, und endlich in Dinge übergehen, die von ihnen selbst verschieden sind. Auch weifs Jedermann, dafs immer verschiedene Wärme zu uns von der Sonne kömmt, welche auch nach dem Untergange der Sonne nicht nur an der Oberfläche der Erde bleibt, sondern auch in die Tiefe derselben eindringt, und da zurückgehalten wird [16]).

12. Die Verschiedenheit der Körper richtet sich immer nach der verschiedenen Stärke der bildenden Wärme, und nach der Empfänglichkeit des zu bildenden Stoffes.

12. Vielleicht dringt nie oder doch nicht immer so viel Wärme in die Materie, als sie aufnehmen kann, sondern immer weit weniger, besonders wo die Wärme nicht mit ihrer ganzen Kraft (integer) und nicht den ganzen Tag hindurch (diuturnus) anhält. Daher bringt die immer wechselnde Wärme andere Dinge hervor, als die immer mit gleichen Kräften wirkende hervorbringen würde und hervorbringt, und zwar nicht blofs deswegen, weil dann nicht immer dieselbe Wärme wirkt, sondern auch darum nicht viel weniger, weil sie dann nicht immer auf dasselbe Ding wirkt, indem sich dieses nach der Menge der wirkenden und sich verbindenden Wärme selbst immer verändert, und um so mehr, wenn es aus verschiedenen ungleichartigen Theilen, welche derselben Umstaltung nicht fähig sind, bestehen.

16) Lib. I. p. 18—21.

Wenn aber die Wirkung der Wärme nachläßt, und die entstandene Flüssigkeit nicht weiter in Dunste aufgelöset wird, sondern (besonders bei dem Zutritte der Kälte) sich mit der entstandenen Dichtigkeit mischet und einiget, so wird wohl die neuerdings nach dieser Unterbrechung zurückkehrende Wärme dieselbe erstarrte Flüssigkeit weniger ausdehnen, und langsamer wieder in Fluss bringen, besonders wenn die Kälte, welche die Wirkung der Wärme unterbrochen hat, etwas stärker war. Daher wird die abwechselnd wiederkehrende Wärme nirgends einen so leichten Eingang, als vorher, finden, nie gerade und durchaus dieselbe vorhergehende Gestaltsamkeit der Körpermasse (dispositio) wieder antreffen, und daher auch immer ein viel verschiedeneres Ding hervorbringen.

Aber auch dieselbe Wärme kann doch bald stärker, bald schwächer (also von sich selbst verschieden) seyn, und verschiedene Wirkungen hervorbringen, je nachdem die Materie, in welche sie eindringt, einer grösern Ausdehnung und Lockernheit, oder einer grösern Zusammenziehung und Verdichtung fähig ist: denn die Wärme geht in ein Ding nicht wie in ein Gefäss, oder in einen Platz, sondern vereiniget sich innig damit, und wird durch Durchdringung Eins mit demselben. Wie nun die Materie in sich selbst verdichtet, häufig und viel ist, so erscheint auch die Wärme in ihr als in sich selbst gesammelt, und zusammengedrängt. Wenn aber die Materie sehr ausgedehnt, locker und entwickelt ist, so wird auch die Wärme ausgedehnt und locker erscheinen.

Daher wird auch die Wärme, wenn sie gleich stark ist, doch von sich selbst verschieden, und muss daher auch verschiedene Wirkungen äussern, wenn sie in eine Materie von verschiedener Lockernheit

oder Dichtigkeit, folglich auch Gestaltsamkeit oder Bildungsfähigkeit kömmt; denn wenn die Wärmearten, welche in gleich lockeren, aber nicht gleich grofsen Flammen sind, also nur der Menge nach voneinader verschieden sind, als von einander verschieden erscheinen und wirklich sind, so wird wohl um so viel mehr diejenige Wärme von sich selbst verschieden werden, und verschiedene Wirkungen hervorbringen, welche sich mit Materien verbindet, deren Masse und Raumesinhalt zwar derselbe, deren Gestaltsamkeit (Bildungsfähigkeit, dispositio) aber verschieden ist.

Damit also Wärmearten die einen und dieselben seyen, und dieselbe Wirkung hervorbringen, müssen sie in keiner Eigenschaft von einander verschieden, sondern der Stärke und Menge nach dieselben seyn, ja selbst eine schwächere aber häufigere und in sich selbst gesammelte Wärme erwärmet, wenn nicht heftiger doch ergiebiger, als eine starke aber durch Lockerheit zerstreute.

Die ungetheilte Wärme wirkt nämlich mit grossen Kräften, und dringt defswegen gleichsam augenblicklich in die Körper, die schwache Wärme macht auch nur wenig warm. Eine verminderte aber ergiebige Wärme hingegen, wenn sie zusammen gezogen wird (coactus) dringt zwar nicht so augenblicklich ein, erwärmet aber, weil sie ergiebig ist, auch viel, wodurch sich auch die Wärme der Kohlen von den Flammen zu unterscheiden scheint. Von der Wärme der Flammen werden wir nämlich heftiger und schmerzhafter durchdrungen, aber schwächer erwärmet, von der Wärme der Kohlen aber weniger schnell ergriffen, aber mehr erwärmet ohne Schaden und mit mehrerem Wohlbehagen [17]).

17) Lib. I. p. 22.

13. Die Gestaltsamkeit der Körper, die gleich scheinen, ist oft sehr ungleich.

13. Der Bestand (consistentia) die Gestaltsamkeit (dispositio) und die wirkliche Gestaltung (species) so vieler Dinge kommen weder mit sich selbst, noch mit der inwohnenden Wärme überein, d. i. nicht alle, welche weifs sind, sind auch gleich weich und locker, sondern auch einige harte und Widerstand leistende (renitentia) sind weifs, locker und durchsichtig, wie Eis, Crystall, die Crystalllinse des Auges und der Diamant, einige sind auch nicht locker, sondern dunkel, und sehr körperlich (corpulenta) wie die Gebeine der Thiere, das Silber, der Marmor. Andere sind nicht weifs und doch locker und durchsichtig, wie die Edelsteine und viele Steine. Wieder andere sind weich, und flüfsig ohne durchsichtig und weifs zu seyn, wie das Pech, das Wachs, das Blut und viele Flüfsigkeiten.

Auch die Eigenschaften der in vielen Dingen wohnenden Wärme sind nicht stark oder schwach nach der Stärke derselben, sondern bisweilen stärker, wo die Wärme schwächer ist, und umgekehrt.

Nur sehr wenige Dinge sind sich ganz gleich; alle übrigen aber, welche eine und dieselben scheinen, haben eine sehr verschiedene Gestaltsamkeit (dispositio), da einige Theile derselben lockerer, andere dichter sind. Diese Theile sind aber so klein und so genau mit einander gemischt, dafs das aus ihnen entstandene Ding nicht als verschieden, sondern als ganz gleichförmig erscheint. Dieses kömmt aber daher, dafs nur sehr wenige Dinge in allen ihren Theilen (universa) aus derselben Erde und durch dieselbe Wärme entstanden sind; denn beinahe Alles entsteht nicht allererst aus der Erde, sondern aus Flüfsigkeiten, welche selbst eine so verschiedenartige Gestaltsamkeit erhalten haben, wie sie

von der Erde, aus der sie kommen, bei den verschiedenen Einwirkungen der Wärme und Kälte erhalten mufsten.

Diesen aus den Flüfsigkeiten verdichteten Körpern mufs nothwendig, in soweit sie weifs und durchsichtig sind, eine, wenn nicht starke, doch so grofse Wärme inwohnen, als nothwendig ist, um die Schwärze der zugleich inwohnenden Materie zuzudecken und nicht erscheinen zu machen.

In denjenigen aber, welche zwar (im allgemeinen) weifs, aber nicht durchsichtig sind, ist die Wärme so grofs, und übertrift die Materie so sehr, dafs sie an ihrem Glanze durch die Schwärze derselben Nichts leidet, sondern diese ganz in ihr verborgen ist. Aber die Theile dieser Körper sind doch zu dicht, als dafs das äufsere Licht durch sie gehen könnte. Die Dinge aber, welche (im allgemeinen) zwar locker und durchsichtig sind, bei welchen aber die in einem auch noch so kleinen Theile inwohnende Wärme von der Materie überwunden wird, so dafs durch ihre Schwärze der Glanz und die Weifse der Wärme verunreiniget wird, verdichten sich zwar zu einem lockern und durchsichtigen (aber nicht weissen) Dinge, das sich mehr oder weniger dem Schwarzen nähert, je nachdem die Weifse der Wärme mehr oder weniger verunreiniget ist. Dergleichen sind einige Edelsteine. Diejenigen endlich, deren ganze Masse, oder deren ein Theil nicht diejenige Menge Wärme und Lockernheit hat, in welcher die reine Weifse und der Glanz der Wärme erscheinen und das äussere Licht durchdringen könnte, sondern entweder in ihrer ganzen Masse oder doch in einem Theile die Weifse der inwohnenden Wärme durch die Schwärze der Materie verdunkeln, und dem äussern Lichte undurchgänglich werden, sind solche Kör-

per, welche, wenn sie auch bisweilen bei dem Ueberwiegen der Lockernheit über die Dichtigkeit mehr oder weniger weifs und durchsichtig erscheinen, doch bei dem Aufhören dieser Lockernheit zum Dunkeln und Finstern nach dem Verhältnifse übergehen, in welchem die Weifse des Lichtes durch die Schwärze der Materie überwunden wird.

Wenn aber Flüfsigkeiten entweder durch äussere Kälte oder durch Ausziehung der innern Wärme und Lockernheit mittels äusserer Wärme oder eigenes Entweichen in feste Körper sich verdichten, so zeigt sich, dafs auch die Flüfsigkeiten aus einer flüssigen und einer dichten Materie gemischt und zusammengesetzt sind, und dafs man also mit Recht behaupte, nur sehr wenige unserer Dinge bestehen aus gleichen Theilen, welche gleiche Gestaltsamkeit und in allen Theilen gleiche Kräfte haben.

Daher ist es nicht zu verwundern, dafs Körper, welche sich nicht überall gleichartig sind, und aus ungleichartigen Theilen bestehen, wie z. B. Meerwasser, Fleisch, Blut, gemischte Flüfsigkeiten u. s. w. von einer und derselben Wärme in derselben Zeit nicht dasjenige und nicht in allen Theilen erfahren können, was durch dieselbe Wärme ganz gleichartige leiden würden; denn da die beständige Wärme solche gleichartige (oder nur sehr wenig ungleichartige) Flüfsigkeiten immer lockerer macht, je stärker und anhaltender sie darauf wirkt, und endlich zu Dünsten oder gar zur Flamme verwandelt, so wird sie auch, wenn sie mit gleicher Stärke und gleiche Zeit hindurch auf ungleichartige Flüfsigkeiten wirkt, dieselben auch dichter machen, austrocknen und erhärten [18]).

18) Lib. I. p. 23. 24.

14. Canon für die Entstehung und das eigentliche Wesen der aus der zum Theil zurückgeworfenen Wärme hervorgehenden Dinge.

14. Um aber einen Canon zu finden, nach welchem die Entstehung und das eigentliche Seyn (constitutio) aller Dinge erkannt werden kann, die nicht von der ungetheilten und vollkommen überwiegenden, sondern von der verminderten und entweder durch die Kälte oder durch die Dichtigkeit der Materie zum Theil zurückgeworfenen Wärme entstehen, wollen wir an denjenigen Dingen, deren eigentliches Seyn oder Wesen (constitutio) bekannt seyn kann, sehen, was etwa der Bestand (consistentia) die Gestaltsamkeit (dispositio) und die Wirkung der Wärme oder Kälte, und so auch, was die wirkliche Gestaltung (species) theils der Wärme, theils des Körperstoffes (d. i. der Materie) sey, und was dadurch in den von der Wärme überwundenen Dingen für Veränderungen hervorgebracht werden.

Die Dinge, in welche die Wärme eindringt, und die sie ganz überwältiget, werden alle locker, flüfsig und weifs. Und da diese Wärme in ihren eigenen Werken nie schwach ist, und nie aus diesen Werken tritt, oder von der äussern Kälte zurückgeworfen oder abgestumpft wird, so behalten sie die Form des Bestandes (consistentia) die Gestaltsamkeit (dispositio) und die wirkliche Gestaltung (species) immer, welche sie von der Wärme erhalten haben.

Die Dinge hingegen, welche von der Kälte ergriffen werden, werden alle, so weich und flüfsig sie seyn mögen, erhärtet, zusammengezogen und verdichtet.

Schwarz erscheint die Materie, wenn nicht diejenige Menge Wärme in sie dringt, durch deren Weifse und Glanz die Schwärze zugedeckt werden könnte. Ja selbst da, wo die Schwärze der Materie nur theilweise überwiegt, sind sie schon nicht mehr

weifs, sondern erhalten Farben, welche zwischen Weifs und Schwarz liegen.

Ueberdiefs gibt die Wärme von verschiedenen Kräften nicht derselben Materie, noch dieselbe Wärme verschiedenen Materien dieselbe Gestaltsamkeit (dispositio), sondern eine kräftigere oder schwächere Wärme machen beide eine weichere und weniger widerstehende Materie lockerer und ausgedehnter.

Dinge aber, welche sich ganz und in allen Theilen gleich sind, sind aus derselben und in Rücksicht auf Gestaltsamkeit ganz gleichen Materie, oder sind wenigstens aus einer sie gleich durchdringenden und überwältigenden Wärme entstanden.

Diefs läfst sich aber nicht von denjenigen Dingen sagen, deren Gestaltsamkeit nicht durchaus und in allen Theilen dieselbe ist, und nicht von einer die ganze Materie gleich verändernden Wärme entstanden sind.

Dinge, welche die Kälte gefrieren macht, werden, weil sie aus ihnen keine Lockernheit ausdrückt, sondern sie vielmehr bindet, und aus dem Flüfsigen ein Festes macht, nicht wieder von selbst gerinnen, wenn sie von der Wärme flüfsig gemacht werden, sondern bleiben immer flufsig, wenn nicht eine neue Kälte von Aussen sie zusammenzieht, wie das aus der Aufthauung des Eises entstandene Wasser beweiset.

Was aber von der Wärme verdichtet wird, weil sie die inwohnende Flüfsigkeit, durch deren Einwirkung die Flüfsigen flüfsig sind, in grofse Lockerheit, d. i. in Dunstgestalt aufgelöset, wirklich daraus gezogen hat, fliefst dann nicht mehr, sondern zieht sich zusammen, und erhärtet.

Wir schliefsen aus Allem diesen, dafs nicht nur der oberste Himmel, sondern auch die Luft, die süssen Wasser, und alle andere lockere, flufsige, gleich-

artige und weiſse Dinge, welche den der Wärme eigenen Bestand (consistentia) Gestaltsamkeit, und wirkliche Gestaltung (der Stoffe) ohne vermindernde Einwirkung der Kälte haben, von einer Wärme und aus einer gleichartigen, weichen und lockeren (laxa) oder wenigstens aus einer durchgehends und in allen Theilen von der Wärme durchdrungenen Materie entstanden seyen.

Die Dinge aber, welche weder weich noch flüssig, sondern hart, fest, aber doch zugleich durchsichtig und weiſs sind, wie die Crystalle, das Eis, der Diamant u. d. gl. sind nicht ursprünglich aus der Erde selbst, sondern aus Flüſsigkeiten entstanden, welche entweder von der Kälte gebunden, oder eines Theiles ihrer inwohnenden Wärme und des durch sie in lockere Dünste aufgelösten Stoffes (in tenuitatem summam actae materiae) beraubt, und also verdichtet worden sind, zwar aus einer sehr weichen, und lockeren, aber nicht vollkommen gleichartigen, doch durchgehends und in allen Theilen gleich von der Wärme durchdrungenen und überwältigten Materie.

Alle übrigen zwar weiſsen, aber festen (stabilia) und harten und zugleich undurchsichtigen und zum Theil dunkeln Körper; wie die Gebeine, Zähne, Nägel (ungues), Eyerschalen, gesottenes Eyweiſs, einige Früchte der Pflanzen, Holz, Salz, die meisten Steine, Silber und einige andere Metalle entstehen gleichfalls, wie wir glauben; aus Flüſsigkeiten, oder aus Dingen, die der Flüſsigkeit nahe kommen.

Wenn die Flüſsigkeiten in ungleichartige und undurchsichtige Dinge sich verdichten, so können auch sie selbst weder gleichartig noch locker seyn, und müssen daher aus einer nicht gleichartigen und nicht weichen Erde, und von einer zwar gleichförmigen aber sie nicht in allen Theilen überwältigenden Wärme entstanden seyn.

Daſs

Dafs aber die gleichweifs erscheinenden Dinge doch ungleichartig sind, ist daraus klar, dafs sie nicht in eine und dieselbe Flüfsigkeit zerschmelzen, und diese zur höchsten Lockernheit (der Dünste nämlich) gebracht wird, während keiner ihrer Theile hart und dichter wird.

Ueberdiefs sind auch diejenigen Dinge, welche nicht zur Flüfsigkeit verwandelt, sondern in Flammen und Rauch aufgelöst werden, offenbar gleichsam aus Lockernheit und Dichtigkeit nach vielfachen Verhältnissen und genauer Mischung entstanden, und werden daher nicht nur in verschiedene Lockernheiten, sondern auch in verschiedene Dichtigkeiten aufgelöset, denn Asche und Rufs sind Dichtigkeiten, welche von der Wärme nicht überwältiget werden konnten.

Die zwar durchsichtigen, aber doch nicht weifsen Dinge, wie Edelsteine und andere Steine, kommen gleichfalls aus Flüfsigkeiten und bestehen aus lockerem und nicht reinem Flüfsigen, welchen einige Dichtigkeit beigemischt ist, und welche von der Wärme nicht überall gleich durchdrungen worden sind; denn, dafs jede Weifse von einer auch noch so geringen Schwärze verunreiniget und in's Schwärzere verwandelt werde, beweiset nicht nur der Glanz der Sonne, welcher, wenn er auch durch das reinste Wasser und die lockersten Dünste geht, und von ihnen zurückspringt, braunroth, gelb, grün, blau, roth und schwarz wird. Noch viel mehr nehmen alle Flüssige, so weifs sie auch seyn mögen, alsobald eine schwärzere Farbe an, sobald ihnen auch noch so wenig von einem dichteren und schwärzeren Safte zugegossen wird, z. B. Weine, welche aus weifsen Trauben gepreſst mit den Rinden des Weinstockes längere Zeit gekocht werden, indem sie von ihnen einige Schwärze annehmen.

Die Dinge aber, welche weder weifs noch durchsichtig sind, wie die Haare der Thiere, die Früchte und Rinden der Pflanzen, Holzarten, Steine und viele Metalle, sind zwar auch aus Flüfsigkeiten, die von der Kälte erhärteten, oder sie sind derselben durch die Wärme beraubt, d. i. ausgetrocknet worden. Die Flüfsigkeiten selbst aber müssen wir, weil sie nicht nur zu undurchsichtigen und massiven (corpulenta), sondern auch zu nicht weifsen und dunkeln Dingen sich verdichten, für ungleichartig und etwas dicht halten, die nicht in allen ihren Theilen gleich von der Wärme durchdrungen und überwältiget sind.

Einige derjenigen Dinge aber, welche aus Flüssigkeiten, die durch den Ausfluss ihrer lockern Theile verdichtet worden, entstanden sind, und besonders diejenigen, welche sehr hart und spröde sind, werden durch eine geringe und schwache Wärme wieder beugsam (lenta) und weich; die Steine hingegen, welche in den Brüchen ihrer Spaltung keinen Widerstand thun, werden, wenn sie sich durch äussere Kälte, gesetzt auch, dafs sie gar nicht anhaltend ist, erhärten, sehr schwer geschnitten.

Aber welche und wie viele Wärme (d. i. welche Stärke und welche Menge der Wärme) irgend eine Erde und welche Dinge und in welche sie verwandle, scheint aller Untersuchung zu entgehen, weil es, wie mir scheint, auf keine Weise bekannt werden kann. Hier scheint es genug, zu untersuchen, welche und wie viel Wärme einer und welcher Masse eine gewisse und welche Gestaltsamkeit (dispositio) gebe, und auch dieses nur auf eine nicht ganz genaue Weise, in dem wir weder die unzähligen einzelnen Unterschiede der Wärme, noch die Unterschiede der Materie-Verdichtungen alle, sondern nur einige wenige zu ergründen versuchen [19].

19) Lib. I. p. 25—28.

15. Wie durch die Wärme hier Weichheit, dort Härte entstehe?

15. Die Weichheit (mollities) und das Nachgeben jedem Drucke, ist nur eine (cessio) Wirkung der Wärme und der Ausdehnung, wie wir es vorzüglich an Gläsern und Metallen sehen, welche bei überwiegender Wärme ohne scheinbare Veränderung ihres Rauminhaltes weich und flüfsig werden. Dafs sie also einem Drucke nachgeben und flüfsig werden, bewirkt nicht die Ausdehnung des Rauminhaltes, sondern die inwohnende Wärme, welche, ihrer Natur nach beweglich, durch die Bewegung erhalten und erfreuet wird, die harte Materie losbindet und dann leicht macht, so, dafs sie dieselbe ohne Mühe erhebt. Indem sie aber so ausdehnt, ohne den Rauminhalt merkbar zu verändern, erhält sie das Vermögen, in einen engern Raum zusammen zu gehen, d. i. sie gewinnt Raum, in welchen sie sich, wenn sie zusammengedrückt wird, zurückzieht; denn eine Masse, welche so sehr in sich selbst verdichtet ist, dafs sie von den Kräften eines Zusammendrückenden nicht mehr verdichtet werden kann, mufs ihm Widerstand thun.

Die Kälte aber, weil sie ihrer Natur nach unbeweglich ist, und alle Bewegung wie ihr Verderben scheuet, bindet jede Masse, die sie ergreift, so, dafs sie weder gebogen, noch zusammengedrückt, noch auf was immer für eine Art bewegt werden kann. Dieſs zeigen die Flüfsigkeiten, welche von der Kälte ergriffen, ohne in einen kleineren Raum zusammengezogen zu werden, in das harte und widerstehende Eis sich verdichten, das endlich, wenn die Kälte stärker und andauernder ist, so verdichtet wird, dafs keine Kraft mehr im Stande ist, es zu beugen, zusammenzudrücken, oder auf irgend eine Weise zu bewegen. Weil aber an der Oberfläche der Erde die Kälte nie weder sehr stark noch sehr grofs ist,

so kann sie die Flüfsigen zwar gefrieren machen, und gleichsam binden, bisweilen auch in einen kleinern Raum bringen; aber nie so verdichten, dafs sie undurchsichtig würden.

Da nun in der Materie durch die Wärme und Kälte solche Veränderungen hervorgebracht werden, so ist's offenbar, dafs es eine doppelte Weichheit, und Härte giebt, und zwar eine Weichheit, welche der Ausdehnung der Materie, und eine andere, welche der Menge der Wärme zuzuschreiben ist; eben so eine Härte, welche von der Dichtheit der Materie, und eine andere, welche von dem Mangel der Wärme kömmt.

Da nun die Weichheit nicht immer der Ausdehnung, die Härte nicht immer der Verdichtung folgt, sondern auch ausgedehnte und weiche Dinge dicht, verdichtete aber ausgedehnt seyn können, so wird man, wenn wir behaupten, dafs die Materie nach der Weichheit und Härte verschiedene Gestaltsamkeit zeuge, wohl vermuthen, dafs die Materie dieses verschiedene Maas von Gestaltsamkeit nicht in Rücksicht der Ausdehnung und Verdichtung allein, sondern auch von dem Unterschiede der Weichheit und Härte habe, und dafs daher diese von jenen abgesondert behandelt werden müssen.

Allein wir haben uns vorgenommen, nicht diejenigen Zustände der Gestaltsamkeit oder Bildsamkeit zu behandeln, welche bald da sind, bald wieder vergehen, und von dem Daseyn oder Weggehen fremder Dinge herkommen, sondern nur die beständigen, welche den Dingen von der Materie selbst, d. i. von der Wesenheit des Stoffes gegeben werden. Wir nennen aber die höchste Ausdehnung Lockernheit (Tenuitas), die höchste Verdichtung Dichtheit (crassities [20]).

---

20) Lib. I. p. 29. 30.

16. Dichtheit und Dünnheit in verschiedenen Abstuffungen bis zur Dünnheit des Himmels, d. i. des Aethers.

16. Der Dichtheit ist es eigen, dem Zusammendrücken nicht nachzugeben, weil sie in keinen kleinern Raum gebracht werden kann. Der Lockernheit aber (tenuitas) aber ist es eigen, dem äufsern Eindrucke leicht nachzugeben, weil sie sich inner sich noch zurückziehen kann. Die Dichtheit geht dann erst in die Natur der Lockernheit über, wenn man sieht, dafs das Dichte ausgedehnt, ausgebreitet und gebogen werden kann.

Als erste Stufe des Ueberganges vom Dichten zum Lockern kann man diejenige annehmen, in welcher (allgemein) die Nachgiebigkeit und Beugsamkeit (tentor, et flexibilitas) gesetzt werden kann. Sie theilt sich zwar in unzählige Grenzbegriffe und Stuffen (termini), allein wir betrachten sie alle als den einen und ersten Grad.

Ihr folgt auf der zweiten Stufe die Weichheit (mollities),

auf der dritten Stufe die Zähigkeit (viscositas),

auf der vierten die Flüfsigkeit (fluor),

auf der fünften die Dünste (vapores) und

auf der sechsten und obersten die Dünnheit des Himmels (tenuitas coeli aetherei), welche sich nicht nur dem Gefühle, sondern auch dem Gesichte entzieht, das Licht nie vermindert und nie verunreiniget.

Es scheint zwar, man sollte die Beugsamkeit, Weichheit und Zähigkeit zugleich untersuchen, weil sie aus derselben Materie und durch dieselbe Wärme entstehen, und auf gleiche Weise von einander verschieden sind. Da sie aber doch gleichartig und ungleichartig werden können, so müssen wir ihre Ursachen auch einzeln untersuchen.

Die gleichartigen Beugsamkeiten, Weichheiten und Zähigkeiten, wenn sie rein sind, sind entweder aus ganz gleichartigen, oder doch aus Materien von verschiedenen gestaltsamen Stoffen zusammengesetzt, deren einer locker gemacht wird und entflieht, der andere aber zurückbleibt und in einen gewissen Bildungszustand (Lockernheit nämlich oder Dichtigkeit) ganz und gleichförmig übergeht.

Die Wärme, welche gleichartige Beugsamkeit, Weichheit und Zähigkeit hervorbringt, muſs selbst gleichförmig seyn; denn eine ungleichförmige Wärme giebt der ganzen Masse nicht leicht die gleiche Gestaltsamkeit. Obschon sie aber übrigens auch von einer starken Wärme hervorgebracht werden kann, so geschieht es doch leichter durch eine schwache Wärme, wenn sie gleichförmig ist.

Deſswegen wird auch das Gold in den Tiefen der Erde nicht von der Sonne selbst und ihrer täglichen Wärme, sondern von jener Wärme erzeugt, welche die Sonne der Erde schon lange mitgetheilt hat, und täglich mittheilt, und welche zwar langsam und schwach, aber gleichförmig wirkt; denn alles Gold ist beugsam, zähe und weich, welches sich daraus beweiset, daſs es, flüſsig gemacht, um gar nichts, oder doch nur um ein Unmerkbares vermindert wird. Es vermindert sich aber deſswegen nicht, weil kein Theil desselben früher oder mehr verdünnt wird, als der andere, oder wenn auch einer früher oder mehr verdünnt wird, doch alle andere wegen der gemeinsamen Zähigkeit denselben am Entfliehen hindern.

Alle Beugsamkeit, Weichheit und Zähigkeit, welche gleichartig und rein aus einer gleichartigen Materie, oder derselben nahe kömmt, entsteht von jeder (wenn nur gleichförmigen) Wärme, leichter aber von einer schwächern. Die ungleichartigen

hingegen und unreinen gehen aus einer ungleichartigen Materie und einer ungleichförmigen Wärme, oder aus einer dieser beiden hervor. Die schwache Wärme bringt daher zuerst Beugsamkeit, dann Weichheit und endlich Zähigkeit hervor; eine kräftige hingegen verändert die erste Flüfsigkeit in Zähigkeit, dann in Weichheit, in Beugsamkeit, und endlich in Dichtheit, welche, wenn die Wärme lange wirkt, sehr grofs seyn kann.

Dafs die schwache und starke Wärme solche Wirkungen hervorbringe, und die beschriebenen Abstuffungen und Uebergänge von Dichtigkeit zur Lockernheit erzeuge, beweisen selbst die Eyer, welche gesotten, und das Fleisch, welches theils gesotten, theils gebraten wird; denn das gesottene wird von einer langsamen und mäfsigen Wärme allgemein und in allen Theilen verändert, und wenn es auch an seiner äufsern Oberfläche ein wenig mehr leidet, so werden doch alle Theile in dasselbe und gleichförmige Ding verwandelt; bei'm gebratenen Fleische hingegen, werden von einer stärkern Wärme die äussern Theile an der Oberfläche aller Lockernheit und Weichheit beraubt, verdichtet, erhärtet und in eine Rinde verwandelt, während die innern Theile noch kaum erwärmet sind. Auf ähnliche Weise verändern sich an Eyern, die in siedendes Wasser getaucht werden, die innern Theile nur wenig, während die äufsern sehr hart werden. Hätte man sie aber in kaltes Wasser gebracht und langsam mit demselben erwärmen lassen, so wären sie von innen und aussen gleich verändert worden, indem das Zähe zuerst flüfsig, dann aber bei fortdauernder Wärme beugsam und endlich hart wird.

Dafs die Flüfsigkeiten von jeder Wärme und aus jeder Materie entstehen, ist offenbar, weil sie aus Erden entstehen, welche sehr von einander

verschieden sind, und denen sehr verschiedene Wärme inwohnt. Aber Flüfsigkeiten, welche aus verschiedener Materie und durch verschiedene Wärme entstanden sind, sind auch unter sich der Gestaltsamkeit und den Kräften nach sehr verschieden.

Die lockeren (zum Verdünsten geeigneten) Flüssigkeiten entstehen aus gleichartiger Materie, welche leicht schmilzt und von einer stärkern schnell wirkenden Wärme, oder, wenn sie auch aus einer ungleichartigen Materie entstehen, so müssen die dichtern Theile derselben so dicht seyn, dafs die eingebornen Flüfsigkeiten nur sehr verdünnt, d. i. durch Mitwirkung einer mäfsigen Wärme entfliehen, welche den langsam entweichenden den Ausgang eröffnen.

Die dichtern Flüfsigkeiten aber entstehen aus gleichartigen und dichtern Dingen, welche nicht leicht und nicht in einem Theile mehr, in einem andern weniger schmelzen. Diese Flüfsigkeiten werden durch Nichts gehindert, sogleich zu entfliehen, auch ehe sie noch lockerer geworden, und es ist aufser allem Zweifel, dafs sie zu ihrer Schmelzung zwar einer schwachen, aber gewifs häufigen Wärme bedürfen.

Dafs aber, wie wir gesagt haben, die dünneren Flüfsigkeiten aus lockerern Dingen und durch stärkere Wärme, die dichtern aber aus dichtern Dingen durch schwächere Wärme entstehen, beweisen auch die süfsen und gesalzenen Wasser; denn jene entspringen aus dem obern, der Sonne mehr ausgesetzten und weicher gemachten Theile der Erde, welchem eine stärkere Wärme inwohnt, diese aber aus der Tiefe der Erde, welche vor dem Einflufse der Sonne mehr geschützt, daher auch von ihr weniger verändert, daher auch weniger ungleichartig und von einer zwar häufigern, aber schwächern Wärme bewohnt ist.

Dünste und dünne luftartige Ausflüsse (tenuitates), werden durch jede Wärme und aus jeder Materie erzeugt. Dieſs zeigen die Dünste selbst, und auch die Luft, welche aus jeder Erde von jeder Wärme erzeugt werden, und überdieſs auch diejenigen feinen Ausflüſse, welche aus dichten Dingen entfliehen, (die Gasarten und Dünste) welche zwar endlich alle wieder zu Grunde gehen, weil die Wärme, die ihre Substanz ist (durch die sie allein bestehen können) aus einem sehr lockern Dinge, das sie sich selbst gemacht hat, wieder entflieht.

Uebrigens obschon aus jeder Materie und durch jede Wärme eine Tenuität (Gas oder Dunstart) werden kann, so entsteht doch durch verschiedene Wärme und aus verschiedener Materie auch immer eine andere Lockernheit, die bald mehr, bald weniger locker und rein ist.

Aus lockerern und flüſsigern Dingen, aus welchen das Entfliehen leichter ist, entweicht durch was immer für eine Wärme eine etwas dichtere Lockernheit (dichterer Dunst oder Gas).

Aber auch aus demselben Dinge sehen wir bei verschiedener Wärme verschiedene Lockernheiten sich entwickeln. So geht z. B. aus dem Holze bei sehr schwacher Wärme zuerst ein äuſserst feiner und unsichtbarer Rauch weg. Bald aber entwickelt sich bei mittlerer Wärme ein dichterer, endlich bricht es in Flammen aus, und bei der stärksten Hitze vollendet sich die Lockernheit, und erreicht den höchsten Grad.

Aus den weichsten Erden steigen auch die dichtesten Dünste empor, die wenig von der Natur des Wassers verschieden sind. Auch nur mäſsig in sich zusammengezogen gehen sie zu Wasser oder auch zu Schnee und Hagel über. Aus diesen Erden ent-

wickelt sich auch beständig eine dicke Luft, aber gewiſs ungleich mehr bei mittlerer Wärme.

Aus dichten und zähen Flüſsigkeiten aber, aus welchen die Lockernheit schwer entflieht, und daher vor ihrem Austritte noch der Wärme lange ausgesetzt ist, entweicht immer ein sehr lockerer Dunst, und eine Lockernheit, welche um so lockerer ist, je schwächer die Wärme ist, welche ihr den Ausgang eröffnet. Daher entwickeln sich auch aus den dichtesten Erden, besonders bei schwacher Wärme, die lockersten Dünste, welche sich schnell in den Winden zerstreuen, und nicht leicht zu Regentropfen verdichten.

Aus ungleichartigen Dingen wird durch mittlere und noch mehr durch starke Wärme eine nicht reine, sondern mit russigem Stoffe (fuliginibus) vermischte Lockernheit entwickelt. Sie wird aber um so lockerer seyn, je lockerer die ungleichartigen Dinge sind, oder je schwächer die Wärme ist.

Was aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt ist, wie die Thiere und Pflanzen, entsteht auch aus einer ungleichartigen Materie (sey sie nun Same oder was immer) und einer gelinden Wärme, welche die Lockernheit und den Geist, welche sie dem neuen Dinge anerzeugt, nicht aus einem ganz harten entwickelt; denn, wie wir an seinem Orte ausführlicher erklären werden, das Thier und die Pflanze ist ein Geist, der im Körper wie unter seiner eigenen Hülle und seinem Werkzeuge eingeschlossen ist.

Für jetzt aber haben wir, weil alle natürlichen Körper eines Ortes (loci) bedürfen, in dem sie seyen, und Alles wirklich an irgend einem Orte ist, alle Bewegung aber und Veränderung in der Zeit geschieht, zu untersuchen, was Ort und Zeit ist [21]).

---

21) Lib. I. p. 51—35.

IV. Wo und seit wann alles ist?

17. Von dem Orte.

17. Wenn wir die Natur und die Eigenschaften des Ortes (loci) untersuchen, müssen wir allererst erwägen, was die allgemeine Meinung und der Gemeinsinn der Menschen darunter versteht, und dann, ob es ein Leeres, d. i. einen vollkommen unkörperlichen Raum, der Nichts ist als das Vermögen die Körper aufzunehmen, geben könne, wie ihn viele unserer Vorgeher angenommen haben.

Zuvörderst scheint nun dem Orte eigen zu seyn, dafs dasjenige, dessen Ort er ist, in ihm sey, und dafs er dasjenige, was ihn einnimmt, in sich aufnehmen könne, und wirklich Alles in sich aufnehme. Dem Orte ist es also wesentlich, dafs er der Aufnehmer (receptor) aller Dinge seyn könne, und wenn die in ihm sich befindenden Dinge weggehen, oder vertrieben werden, er selbst nicht weggehe, und vertrieben werde, sondern immer derselbe bleibe, nachfolgende Dinge eben so behend aufnehme, wie er die ersten aufgenommen hat, und immer so grofs sey, als die Dinge, welche in ihm sind, aber nie mit ihnen Eins wird (identificatur), sondern beständig von ihnen verschieden bleibt.

Dafs es aber einen von keinem Körper erfüllten und defswegen absolut leeren Raum geben könne, sieht man selbst an den Sand- und Wasseruhren (clepsydris). Wird ihre Oeffnung so verschlossen, dafs keine Luft in sie eindringen kann, so geben sie kein Wasser mehr, obschon ein leerer Raum über ihm ist. Eben so sieht man offenbar in einem Gefäfse einen leeren Raum entstehen, wenn man es mit dichten Dünsten, dichten Rauch oder Wasser anfüllt und überall so verschliefst, dafs keine Luft eintreten kann, und dann einer starken Kälte aussetzt.

Vergebens setzen auch die Peripatetiker eine gewisse allgemeine Natureigenschaft (naturam), welche das Leere scheuet, und immer dafür sorgt, dafs es nirgends entstehe; denn diese Natureigenschaft kann nirgends nachgewiesen werden, und wenn sie auch nachgewiesen werden könnte, so liefse sich doch auf keine Weise begreifen, wie sie das, was ihr die Peripatetiker zuschreiben, leisten könne. Meiner Meinung nach kömmt Alles, was sie derselben zuschreiben, daher, dafs die einzelnen Naturen der Dinge und alle Dinge selbst gegenseitige Berührung lieben, und ihre Trennung und Auseinanderscheidung nicht ertragen können. Daher bewegen sich alle einzelnen Dinge, damit sie von den sie berührenden nicht getrennt werden, wenn eines derselben zurücktritt, mit so grosser Geschwindigkeit, als es ihnen möglich ist, und strengen alle ihre Kräfte an, um die Masse und das Gewicht der Materie, in der sie sind, zu überwinden, und wenn es dazu nothwendig ist, in die Höhe zu steigen, und in der Höhe sich zu erhalten. (Vergl. 5.) Ist diese Masse zu grofs, und können sie dieselbe durch ihre Kräfte nicht erheben und erhalten, so verlassen sie die Continuität (das Aneinanderseyn) ungerne, oder werden vielmehr mit Gewalt davon losgehalten, wodurch wieder der zwischen ihnen liegende Raum leer wird.

Daher ist es offenbar, dafs ein leerer von der Masse der Dinge verschiedener Raum möglich ist, dafs es wirklich einen giebt, und dafs alle Dinge in so einem Raume sind; und es läfst sich daraus schliessen, dafs Alles, von dem wir gesehen haben, dafs es nothwendig in einem Orte sey, auch im Raume seyn mufs.

Die Gründe daher, durch welche Aristoteles beweisen will, dafs es kein Leeres geben könne, und

der Ort aller Körper die sie umschliefsende Oberfläche sey, verwerfen Etwas, was uns die Sinne unmittelbar zeigen, und beweisen daher auch Nichts[22]).

18. Von der Zeit.

18. Aber richtig bemerkt Aristoteles, dafs wir durch die Bewegung und Veränderung der Dinge zur Erkenntnifs der Zeit gekommen sind, und dafs es uns unmöglich ist, ohne Wahrnehmung irgend einer Bewegung eine Zeit wahrzunehmen. Da aber keine Bewegung oder Veränderung der Zeit das Daseyn giebt, sondern sie für sich selbst ist, so wird defswegen, weil keine Bewegung oder Veränderung wäre, die Zeit nicht aufhören zu seyn und fortzufliefsen.

Weil aber alle Bewegung und Veränderung in der Zeit geschieht, die Zeit die Dauer derselben mifst und uns anzeigt, und uns keine Zeit vorübergeht, ohne dafs wir eine Bewegung in ihr wahrnehmen, so nehmen wir immer, wenn wir eine Bewegung wahrnehmen, auch die Zeit wahr, weil wir auch die Dauer der Bewegung wahrnehmen. Eben so nehmen wir mit der Zeit auch die Bewegung wahr, die in ihr geschieht. Weil wir daher nie eine allein, sondern immer beide zugleich wahrnehmen, so müssen wir nicht schliefsen, dafs eine Etwas von der andern sey (alterum alterius quid esse), sondern nur, was wir gesehen haben, nämlich dafs alle Bewegung in ihrer Zeit geschehe und keine Bewegung ohne Zeit geschehen könne.

Da nun die Zeit nicht von der Bewegung abhängt, sondern, wie wir gesehen haben, durch sich selbst ist, so hat sie alle ihre Eigenschaften von ihr selbst, und keine von der Bewegung.

---

22) Lib. I. p. 36. 37.

Wenn daher die Zeit und die Bewegung einige Verbindung und Verwandtschaft miteinander haben, so kann sie keine andere seyn, als: die Zeit ist die Dauer und der Raum, in welchem (nicht aber über oder durch welchem) alle Bewegung und Veränderung geschieht, die Bewegung aber ist das Maas der Zeit, aber nicht jede Bewegung, sondern nur die des Himmels, weil sie ununterbrochen und gleichförmig ist [23]).

B. Besondere Physiologie der sensitiven und vegetativen Wesen.

Uebergang zur besondern Physiologie.

Wir dürfen mit der allgemeinen Kenntnifs des Himmels und der Erde nicht zufrieden seyn, sondern müssen auch noch die wesenheitliche Bestandschaft (constitutio) der einzelnen Dinge ins Besondere betrachten, vorzüglich derjenigen, von welchen sie weniger bekannt ist, nämlich der Pflanzen und der Thiere, als der edelsten Dinge, welche nicht, wie die übrigen, aus der Erde und der Sonne, sondern aus eigenen Samen aus sich selbst erzeugt werden, und deren Geist und Kräfte (ingenium et vires), Handeln, wahrnehmendes Empfinden und Leiden nicht leicht und allgemein von Allen erkannt werden.

I. Psychologie der sensitiven Wesen.

Um aber die wesenheitliche Bestandschaft (constitutio) der Thiere kennen zu lernen, mufs man zuerst das kennen, woraus sie besteht, und nicht etwa nur die Theile des Körpers (obschon auch die Kenntnifs

23) Lib. I. p. 43. 44.

von diesem zur Erkenntniſs der Wesenheit viel beiträgt), sondern noch viel mehr wissen, ob und welche Seele den Thieren inwohne, ob diese nämlich eine bloſse Form des Körpers sey, und es daher keine Handlungen gebe, deren einige ausschlüſslich dem Leibe, andere ausschlüſslich der Seele angehören, sondern alle nur dem ganzen Thiere insgemein angehören, oder ob es allein der aus dem Samen gezogene Geist sey, welcher in dem Thiere wahrnehmend empfindet (sentit) und sowohl den ganzen Körper als jeden einzelnen Theil desselben bewegt, und überhaupt das ganze Thier regiert, und die Wirkungen desselben hervorbringt?

1. Unterschied des Menschen von den Thieren; daſs nur allein der Mensch eine unsterbliche Seele hat.

Es sey uns nun aber erlaubt, zuvörderst zu bemerken, daſs, wenn auch der aus dem Samen gezogene Geist in den Thieren für die Substanz der Seele gehalten werden soll, daraus nicht folge, man müsse diesen Geist auch für die Substanz der Seele des Menschen halten, indem nicht nur die heilige Schrift, sondern selbst menschliche Gründe uns überzeugen, daſs in dem Menschen eine andere, ganz göttliche und von Gott selbst hineingelegte Substanz (ab ipso creatore immissa substantia) wohne.

Wir bemerken nämlich an dem Menschen, ganz verschieden von den Thieren, Handlungen, Leiden und Begehrungen, welche einer höhern Substanz, als der aus dem Samen gezogene Geist ist, zugeschrieben werden müssen; denn der Mensch begnügt sich nicht, wie die übrigen Thiere, in dem Empfinden (sensu), Erkennen und Genieſsen der Dinge, die ihn ernähren, erhalten und ergötzen, sondern er untersucht auch mit gröſstem Eifer die Substanz und

die Wirkungen solcher Dinge, die von gar keinem Gebrauche für ihn sind, ja von keinem Sinne aufgefaſst werden können; besonders aber die der göttlichen Wesen, und der Gottheit selbst, ja er vergiſst, verachtet und versäumt in der anhaltenden und seligen Betrachtung derselben alles Uebrige, was zum Wohl und zum Vergnügen seines Körpers gehört. Ganz gegen die Sitte aller übrigen Thiere, welche von den Gütern, die sie hinreichend erhalten und ergötzen, gesättiget werden, und Nichts darüber verlangen und wünschen; findet der Mensch allein in den gegenwärtigen Gütern, sie mögen seyn, welche sie wollen, keine Befriedigung, sondern zeigt durch sein Hinaussehen auf das Zukünftige und sein Streben nach dem Entfernten, und durch sein Vorhersagen eines immer noch glücklichern Lebens, daſs in ihm eine Substanz, ein Geist sey, welcher ängstlich nach seinem Schöpfer und Vater (Gott), wie nach seinem höchsten und eigenem Gute strebt, und der Anschauung (intuitio) desselben beraubt, von nichts Andern so geschmeichelt werden kann, daſs er desselben vergessen, oder nicht nach ihm streben sollte. Endlich hält der Geist des Menschen böse Menschen, wenn er sie auch im höchsten Ueberfluſse und im höchsten Glücke sieht, für verachtungs- und bedauerungswürdig; liebt aber, verehrt und hält für glücklich die Guten, welches ebenfalls beweiset, daſs dem Menschen ein göttlicher Sinn, also auch eine göttliche Substanz und Natur inwohne.

Daſs aber der Mensch, wie die übrigen Thiere, neben dieser göttlichen Substanz auch den aus dem Samen gezogenen Geist, wenn schon verherrlichter, doch nicht den Eigenschaften und Vermögen nach verschieden, habe, beweiset sich dadurch, daſs der Mensch und die Thiere (dem Körper nach) dieselbe Beschaffenheit haben, dieselben Vermögen und Werkzeuge

zeige zur Ernährung und zur Erzeugung ihres Gleichen besitzen, sich mit ähnlichen Dingen ernähren, ähnlichen Samen erzeugen, und diesen auf gleiche Weise, mit gleicher Wollust, und in einen ähnlichen Ort ausgiefsen, nach der Ausgiefsung desselben schlaf werden, und aus dem Samen ein gleiches Nerven- und Membranensystem, und nur dieses, aber auf dieselbe Weise hervorbringen, Alles auf gleiche Weise empfinden, und auf gleiche Weise sich bewegen.

Ueberdiefs lehrt die heil. Schrift, und die Erfahrung, dafs diese göttliche Substanz dem menschlichen Körper erst dann eingesenkt werde, wenn er schon ganz gebildet, und mit allen Empfindungs-Vermögen bereits versehen ist, und dafs die psychische Substanz, welche empfindet und bewegt, dadurch keineswegs verdorben, sondern vielmehr erhöht, und in ihren Vermögen vervollkommnet werde.

Da aber weder die heil. Schrift, noch die Vernunft erlaubt, dem Menschen zwei von einander verschiedene und getrennte Seelen zu geben, noch die von Gott hineingelegte Substanz, welche Gottes Werk selbst ist, für einen Theil der übrigen Körpertheile, oder auch des Geistes zu halten, so müssen wir gestehen, dafs die Seele die Form des ganzen Körpers und besonders des Geistes sey, aber allerdings anders und edler, als die thätigen Principien der Natur (naturae agentes) die Formen der Theile sind, welche durch sie bestehen; denn diese sind ganz unfähig, für sich selbst zu seyn, und zu bestehen, sondern haben dazu der Materie nothwendig, und können sich ihrer entgegengesetzten Natur, und ihrer entgegengesetzten Kräfte wegen nie mit einander vereinigen, sondern vertreiben sich überall einander, streben immer auf den Untergang der Dinge hin, und gehen selbst mit denselben zu Grunde. Die geistige und unkörperliche von Gott eingesenkte Sub-

stanz eingegen bedarf keiner Materie und hängt von ihr weder dem Seyn noch dem Bestehen nach ab, ist keiner vorher im Körper existirenden Natur entgegengesetzt, leidet aber auch eben so wenig von ihr, und geht, wenn diese zerstört wird, keineswegs mit ihr unter. Da sie also dem schon gebildeten und vollendeten Körper erst eingesenkt wird, so wird sie von den Theologen sehr richtig die Form des Körpers, aber eine den schon vorexistirenden Formen hinzugefügte (superaddita) genannt.

Unserer Meinung nach ist die Seele von Gott deſswegen geschaffen, und nicht nur dem Körper, sondern vorzüglich dem thierischen Geiste als eine eigene Form (als Leiterin) gegeben worden, damit sie ihn zurückhalte und bezähme, wenn er nach bösen und Gott verhaſsten Handlungen strebt, zu guten und Gott gefälligen Handlungen aber ihn antreibe und ermuntere.

Wir wollen nun unserm Vorhaben gemäſs untersuchen, ob in den Thieren ein Geist sey, und ob er, wenn er in denselben ist, alle Handlungen und Leiden (passiones), welche nach der allgemeinen Meinung der Seele angehören, wirke und erfahre [24])? —

2. Daſs in den Thieren nur der aus dem Saamen gezogene Geist, der in den Nerven, im Blute, und im Saamen sich bewegt, wirkt, handelt und leidet.

Damit wir aber einsehen mögen, ob das Thier aus der aus dem Saamen gezogenen Seele und dem Körper, wie aus Form und Materie, bestehe, oder ob es aus Seele und Körper als zwei von einander verschiedenen und gesonderten Dingen zusammengesetzt sey, müssen wir das Thier selbst, seine Leiden (passiones), seine Sinne (sensus) und seine Verrichtungen (operationes) untersuchen. Wenn sich

24) Lib. V. p. 177—180.

uns dann ergiebt, dafs das Thier ein sich selbst durchaus gleiches Ding ist, wie z. B. der ätherische Himmel, so werden wir nothwendig annehmen müssen, die Seele desselben sey Nichts, als die Form des Körpers, keineswegs aber, wenn es sich uns als aus verschiedenen Dingen zusammen gesetzt darstellt, welche der Art und den Kräften und den Vermögen zu handeln und zu leiden (agendi et patiendi) nach von einander verschieden sind.

Es stellt sich uns aber das Thier nicht als ein gleichartiges Ding, wie die Steine und die Metalle, sondern als ein Ding, das aus verschiedenen und nicht mit einander übereinstimmenden Dingen zusammengesetzt ist, der, und zwar nicht blofs aus denjenigen, welche wir sogleich sehen, wie die fleischigen, nervösen und beinigen Theile, welche zwar alle von einander verschieden, aber doch alle dicht und körperlich sind, sondern auch aus einer andern Substanz, welche sich allen unsern Sinnen entzieht, weil sie sehr fein und in die Nervencanäle eingeschlossen ist.

Dafs aber so eine Substanz in dem ganzen Nervensysteme des thierischen Körpers sey, beweisen augenscheinlich die Höhlungen in den Nerven, z. B. den Sehenerven. Wäre nämlich darin nicht irgend eine Substanz enthalten, so würden in dem Gehirne nicht so viele und grofse Höhlungen, in dem Rückenmarke kein so grosser Durchgang (tantus meatus), und die Gesichtsnerven von der Natur die Nichts umsonst thut, und besonders die Leere überall scheut und flieht, nicht hohl gebaut seyn.

Bewegte sich aber in diesen Höhlungen nicht eine sehr feine Substanz, d. i. ein Geist, sondern irgend eine Flüfsigkeit, so wäre es unbegreiflich, warum sie noch nie gesehen worden ist, sondern mit dem Tode des Thieres, und bei der Zerschneidung

der Nerven sogleich unsichtbar wird, und warum bald nach unserm Belieben, bald ohne dafs wir daran denken, die Augen gröfser und kleiner, mehr oder weniger glänzend, und zwar augenblicklich, werden.

Obwohl man aber aufser den Gesichtsnerven nicht in allen Nerven Höhlungen wahrnimmt, so dürfen wir doch nicht zweifeln, dafs auch in ihnen der Geist sich bewege, indem alle Nerven offenbar aus dem Gehirne und dem Rückenmarke entspringen, alle aus denselben Häuten und derselben Substanz bestehen, und von ihnen nur dadurch unterschieden sind, dafs sie desto härter werden, je weiter sie sich von dem Gehirne entfernen, desto weicher aber, je näher sie demselben sind, und in der That Nichts sind, als das fortgesetzte und in die Länge ausgedehnte Gehirn.

Dafs auch den Theilen des Saamens, aus welchem das Nervensystem des thierischen Körpers entsteht, ein Geist inwohne, ist offenbar; denn da im Blute vieler Geist wohnt, wie man daraus sieht, dafs es frisch herausgelassen raucht, und, wenn das Feine entwichen ist, aus einer rothen Flüfsigkeit in einen schwarzen und zusammenhängenden Klumpen (gramma) übergeht, das Blut aber in den Saamengefäfsen und den Hoden mehr ausgekocht noch mehr Wärme erhält, also noch mehr verdünnt wird, und aus einer süfsen und rothen Flüfsigkeit in eine bittere, scharfe, weifse und zähe übergeht, so kann man nicht zweifeln, dafs in dem Saamen noch mehr Geist, als in dem Blute enthalten sey.

Da aber der Geist in dem Saamen wohnt, so dürfen wir auch nicht zweifeln, dafs er auch in den Dingen, welche daraus entstehen, so lange sie weich sind, und nicht erstarren, wohne. Da nämlich der Saamen flüfsig und zähe ist, so lange er noch in dem Leibe gekocht wird, so wird wohl auch der Geist,

der im Saamen wohnt, mehr vollendet, und mehr an die von ihm zu belebende Materie gebunden, ja mit ihr geeiniget.

Es ist also das Thier, wie wir gesagt haben, kein gleichartiges Ding, sondern besteht aus sehr vielen, sehr von einander verschiedenen gleichsam durch Bande mit einander vereinigten Dingen, und zwar nicht allein aus den sichtbaren, sondern auch aus einem nirgends sichtbaren, aber allein beweglichen, und die übrigen für sich unbeweglichen Theile bewegenden und belebenden Geiste [25]).

5. Dafs der aus dem Saamen gezogene Geist keine bloſse accidentelle Form weder des Ganzen, noch der Theile des thierischen Körpers ist, noch seyn kann.

Die Seele (der Geist) kann aber nicht eine bloſse Form oder Entelechie des organischen Körpers seyn, wie Aristoteles behauptet; denn a) kann die eine einfache aus dem Saamen gezogene Seele (der Geist) nicht die Form des Ganzen aus so vielen ungleichartigen Theilen bestehenden Körpers seyn; noch können b) verschiedene Theile oder Portionen derselben die besondern Formen verschiedener Theile oder Gliedmafsen des Körpers seyn.

Dafs es unmöglich sey, dafs die Eine Seele, die aus dem Saamen gezogen worden, die Form des ganzen organischen Körpers seyn könne, ist offenbar, weil es Jedem als unmöglich auffallen mufs, ein aus so vielen verschiedenen Theilen Zusammengesetztes, wie der thierische Körper ist, als Ein mit einer und derselben Form und Natur begabtes Ding anzusehen. — Wollte man sagen, diese eine und einfache Seele modificire sich in den verschiedenen

25) Lib. V. p. 180—183.

Theilen der Substanz des Körpers verschieden, so hieße dieß nicht mehr die Seele ansehen als die formirende Form (formam informantem), sondern vielmehr sie annehmen als die zu formirende Materie (materiam informandam).

Aber eben so wenig ist es erlaubt, die Seele zu zertheilen, und sie aus vielen Substanzen zusammen zu setzen, und gleichsam verschiedenen Theilen des Körpers verschiedene Theile der Seele als eben so viele verschiedene Formen zu geben; denn diese Zusammensetzung ist, wie man leicht sieht, der Einheit und Einfachheit der Seele entgegen.

Eben so wenig wird es uns nützen, einem Theile des Körpers, z. B. dem Herzen, die Seele als eigene Form zu geben, dem alle andern Theile des Körpers gehorchen; denn a) das Herz ist selbst keine gleichartige und einfache Substanz, so daß es eine und dieselbe Natur und Form hätte, sondern ist selbst ein aus verschiedenen Adern, Nerven und Fibern zusammengesetzter Körper. Dann kann man b) auch die Art und Weise nicht begreiffen, wie diese einzige Form des Herzens alle übrigen Theile des Körpers regieren und ihnen das Vermögen zu handeln, zu leiden, zu empfinden und sich zu bewegen geben könne.

Aber eine so wichtige Sache muß nicht bloß im Allgemeinen, sondern näher untersucht werden, damit klar werde, was denn die Seele an sich sey, da sie keines Theiles Form ist.

Um dieß zu finden, müssen wir vorzüglich aufmerksam seyn, auf die Erkenntnisse (cognitiones), Empfindungen (sensationes) und Handlungen (operationes), welche die Thiere von den unbeseelten Dingen unterscheiden, und deren ein Körper, wenn er die Seele verliert, gleichfalls beraubt wird, Sinnenempfindung (sensus) nämlich und Bewegung (motus).

Ueberdiefs müssen wir auch diejenigen Leiden der Thiere betrachten, bei welchen der Körper entweder ganz oder auf eine Zeit die Sinnenempfindung und Bewegung verliert, nämlich einige Todesarten, Ohnmachten, Schlaf und alle Veränderungen, welche bei gewifsen Unordnungen der Seele in verschiedenen Theilen des Körpers sich zu äufsern pflegen.

Ferner werden wir erklären müssen, wie die Veränderung aller Theile und die Empfindung derselben der Einen Seele in einem Augenblicke mitgetheilt werden könne, wie es wirklich geschieht.

Endlich werden wir zusehen müssen, ob bei dem Untergange des Thieres der ganze Körper oder wenigstens die vorzüglichen Theile desselben, ohne welchen ein Thier nicht leben kann, zugleich zerstört werden, und ob in Ohnmachten und im Schlafe der ganze Körper und alle seine Theile ihre eigene Form und Natur verlieren, wie sie Empfindung und Bewegung verlieren?

Und wenn dann bewiesen ist, dafs die Seele in Ohnmachten und ähnlichen Zuständen alle Theile des Körpers verlasse und in einen einzigen gleichsam zusammenfliefse, so wird man wohl eingestehen müssen, eine und dieselbe aus dem Saamen gezogene Seele sey des ganzen Körpers informirende Form (forma informans), die verschiedenen Theile oder Portionen derselben aber die Formen der verschiedenen Theile oder Gliedmassen der Körper; keineswegs aber, wenn auch nur eins von diesen nicht so geschieht, wie wir gesagt haben.

Wir wollen daher sowohl der Theile des Körpers, in welchen die Empfindung und Bewegung geschieht, als auch der Dinge, welche in den einzelnen Theilen oder Gliedern empfunden werden, Natur, Kräfte und Arten der Bewegungen, welche diesen einzelnen Theilen zukommen, dann das Ange-

nehme und Unangenehme, welches bei einzelnen Empfindungen und Bewegungen sowohl in den empfindenden und bewegten Theilen, als in jenem Haupttheile, der gleichsam für den Mittelpunkt aller Empfindungen angesehen werden muſs, die Seele selbst fühlt, untersuchen [26]).

4. Daſs das Thier nur durch die Ausdehnung und Zusammenziehung, d. h. durch die Bewegung des Geistes wahrnehmend empfindet.

Das Thier empfindet wahrnehmend an der ganzen äuſsern Oberfläche und an seinen innern Theilen die Wärme und Kälte sowohl in ihren höchsten, als in ihren schwachen und geschwächten Wirkungen, aber immer nur die eine oder die andere an einem und demselben Dinge in allen Theilen des empfindenden Körpers, auf der Zunge aber zweierley, und bisweilen sogar entgegengesetzte Verschiedenheiten zugleich; denn aller Geschmack ist nichts Anderes, als Wirkung der eigenen Natur und Wärme der Speisen. Uebrigens ist die Wahrnehmung des Empfindbaren an der ganzen Oberfläche des Körpers und an allen äuſsern Werkzeugen der Sinne und selbst an der Zunge, an dem dünnern Theile des Organs immer viel stärker. An den innern Theilen der Sinnenwerkzeuge aber nehmen wir wahr, zuvörderst zwar durch die Nase die Wirkungen und Kräfte der Luft und der Dünste (denn nur dieſs sind die Gerüche), durch die Augen aber das Licht sowohl in seinem lebendigen und reinem Zustande als in seinem geschwächten und verunreinigten (als Farben), durch die Ohren endlich die Einwirkungen, d. i. den Aufstoſs (impulsus) und die Bewegung (motus) der

26) Lib. V. p. 184—186. portio bedeutet einen Theilungs-Unterschied am stättigen; pars einen Theil am discreten.

Luft, wenn sie auch noch so schwach ist, dafs sie allen andern Sinnen entgeht, d. i. die Töne.

Dafs aber die Gerüche nicht von der Nase, das Licht nicht von den Häuten oder den Flüfsigkeiten des Auges, die Töne nicht von dem Ohre, sondern alle von der Substanz des inwohnenden Geistes wahrgenommen werden, können wir daraus schliefsen, dafs man nach abgeschnittenen Nasen und Ohren zwar weniger, aber immer noch deutlich genug die Gerüche und Töne wahrnimmt, besonders wenn man noch Etwas anbringt, das die Stelle der Nase und des Ohres vertritt, und dafs, wenn Nase und Ohren, wie immer verschlossen sind, und der Mund an die Dinge, welche einen Ton oder Geruch von sich geben, gebracht wird, alsdann gleichsam ein stärkerer Ton und Geruch wahrgenommen wird.

Daher nimmt das Thier an den äufsern Theilen des Leibes zwar alle Wirkungen der Wärme und Kälte, an den innern Theilen der Sinnenwerkzeuge aber, z. B. durch die Nase die Einwirkungen der Luft und der Dünste, durch die Augen die des Lichtes und der Farben, durch die Ohren aber die Bewegungen und Einwirkungen der Luft wahr.

Die Wirkungen der wahrnehmbaren Dinge sind aber nicht immer defswegen angenehm oder unangenehm, weil sie der Natur der Körper-Theile, in welchen die aus dem Saamen gezogene Seele wohnt, und der Seele selbst gedeihlich oder schädlich sind (fovent oblaeduntve), sondern weil sie diese Theile, und die in ihnen wohnende Seele ausdehnen oder zusammenziehen, und derselben bei mäfsiger und sanfter Einwirkung die höchste Wollust, bei unmäfsiger und starker Einwirkung aber das höchste Leiden verursachen. Dieses beweisen die in allen ein-

zelnen Körper-Theilen durch Einwirkung der Dinge entstehenden Veränderungen (immutationes) und Leiden (passiones), welche empfunden werden, und die Wollust und der Schmerz, die ihnen folgen; denn da die Berührung warmer oder kalter Dinge an verschiedenen Körper-Theilen, aber an allen denselben zugleich sehr angenehm und erfreulich ist, und da sowohl warme als kalte Speisen, sowohl solche, welche ausdehnen und schmelzen, als solche, welche zusammenziehen und verdichten, wenn sie nur mit gemäfsigten und sanften Kräften wirken, und die Zunge von keinen fremden Einwirkungen befangen ist, den in der Zunge inwohnenden Geist wunderbar ergötzen, da die eingeathmete Luft, obwohl sie keine Empfindung von Wärme und Kälte verursacht, dennoch nicht nur der Seele bald die höchste Freude, bald den höchsten Schmerz bringt, sondern auch bisweilen sie von Neuem lebendig macht, bisweilen aber daniederschlägt und tödtet da auch das Licht ohne das Auge zu erwärmen oder zu erkalten bald die Seele, d. i. den Sehegeist (spiritum visivum), der in den Augen wohnt, ausdehnt und verdünnt, und wenn diese Wirkung mäfsig ist, die Seele mit der höchsten Wollust erfüllt, wenn sie aber unmäfsig stark ist, schmerzt und überlästig ist, umgekehrt aber die Finsternisse, welche zusammen ziehen, wenn auch nicht schmerzhaft und schädlich, doch traurig und gehäfsig sind; da endlich die Töne ohne alle Empfindung von Wärme und Kälte, wenn sie gemäfsiget, übereinstimmend und harmonisch sind, der Seele sehr angenehm, wenn sie aber ungemäfsiget und unter sich selbst nicht übereinstimmend sind, derselben sehr unangenehm fallen, aber alle, sie mögen seyn, welche sie wollen, immer zur Bewegung aufregen, so ist offenbar, dafs die Wollust oder der Schmerz, den die Seele bei der

Empfindung der Dinge hat, nicht immer daher komme, dafs der Natur, der Seele und dem Körper durch die Eindrücke geschmeichelt wird, sondern auch daher, dafs durch sie die Theile, auf welche sie geschehen, und daher auch die ihnen inwohnenden Theile oder Portionen der Seele ausgedehnt oder zusammengezogen werden; denn wie sollte die Seele auch die Ausdehnung oder Zusammenziehung der Theile wahrnehmen, wenn sie nicht selbst ausgedehnt und zusammengezogen würde, und wie könnte sie darin von dem gemäfsigten Eindrucke Vergnügen, von dem unmäfsigen aber Schmerz empfinden? —

Da aber weder die eine noch die andere, und überhaupt keine Veränderung des Körpers einem Wesen, das von den fremden Kräften nicht verändert wird, für sich weder angenehm noch unangenehm seyn kann, so ist nothwendig, dafs noch irgend Etwas gleichsam als Folge der Ausdehnung und Zusammenziehung da sey, das zugleich auf Körper und Seele wirkt, und Vergnügen und Schmerz erregen kann. Dieses finden wir nur in der Bewegung, welche sowohl der Ausdehnung als der Zusammenziehung zukömmt und die offenbare Folge von beiden ist.

Wir dürfen daher nicht zweifeln, dafs die Bewegung die Hervorbringerin sowohl des Schmerzens als des Vergnügens sey, da sie durch eine Zusammenziehung oder Ausdehnung in dem Körper und in der Seele entstehet. Es mufs daher auch nothwendig angenommen werden, dafs die Seele defswegen empfinde, weil sie von den Dingen, die sie empfindet, in Bewegung gesetzt wird [27]).

27) Lib. V. p. 186 — 188.

5. Dafs der thierische Geist selbst körperlich, stättig, lichtartig und äusserst beweglich, eine ganz allein das Leben wirkende und empfindende Substanz seyn, und in den Nerven und im Gehirne also wohnen müsse, dafs zwar Luft und Licht nicht, aber körperliche Dinge zu ihm freien Zutritt haben mögen.

Weil die im Thiere empfindende Substanz nur deſswegen die Kräfte der Dinge empfindet, weil sie von ihnen ausgedehnt oder zusammengezogen wird, so muſs sie zwar körperlich, aber äuſserst fein und stättig seyn, alle ihre Portionen müssen eben von einem einzigen Ursprunge derselben flieſsen, sie selbst aber muſs hell, d. i. lichtartig (lucida) und äuſserst beweglich seyn; denn wie könnte sie von Wärme und Kälte leiden, verändert, ausgedehnt und zusammen gezogen werden, wenn sie nicht körperlich wäre? Wie könnte diese Wirkung auch von den schwächsten Einwirkungen hervorgebracht werden, wie denn die an einem Theile oder Portion derselben verursachte Bewegung und Veränderung sogleich auf das Ganze sich ausbreiten, wenn sie nicht äuſserst fein wäre? Wie könnten ferner die an einzelnen Theilen oder Portionen geschehenen Veränderungen augenblicklich dem gemeinsamen Ursprunge mitgetheilt werden, wenn sie nicht stättig wäre, und alle in verschiedenen Theilen des Körpers wohnenden Portionen oder Theile derselben nicht aus einer gemeinschäftlichen Quelle herkömmen? — Wie könnte sie sich so sehr an der Bewegung erfreuen, und leuchten (lucere), wenn sie nicht selbst ihrer Natur nach äuſserst beweglich und hell, d. i. lichtartig und ein Lichtwesen (lucida) wäre?

Da aber diese im Thiere empfindende Substanz so beschlossen seyn muſs, so werden wir schlieſsen müssen, dafs sie allein, und nicht die übrigen Theile

des Körpers die das Leben wirkende Natur sey: denn es ist gewifs, dafs die Empfindung augenblicklich in der Seele geschieht, zugleich aber auch, dafs sich die Sinneswerkzeuge, das Gehirn oder das Herz unmöglich in einem Augenblicke ausdehnen und zusammenziehen können. Daher kann man nicht annehmen, dafs die Seele in den Sinneswerkzeugen, dem Gehirne, dem Herzen oder einem andern Eingeweide, oder auch in dem Nervensysteme, als die eigene Form derselben, wohne.

Da aber doch nur diejenigen Theile Empfindung zu haben scheinen, in welchen Nerven sind, die Wahrnehmung aber in der ganzen empfindenden Seele geschieht, so müssen wir nothwendig schliessen, es sey in ihnen eine Substanz, welcher das Empfindungs-Vermögen zugeschrieben werden mufs, und welche die oben aufgezählten Eigenschaften hat, wenn wir sie auch nirgends mit Augen sehen, d. i. der Geist, welcher im ganzen Nervensysteme, und dessen vorzüglichste Portion oder Theil in dem Gehirne wohnt, mufs denselben, wenn er auch nie gesehen wird, als empfindende Substanz zugegeben werden.

Da dieser Geist an einem ihm fremden Orte und zwischen Entgegengesetzten erzeugt wird, so mufste er, damit er weder zu den ihm Verwandten entweichen, noch von den Entgegengesetzten verletzt werden möchte, mit einem Leibe bekleidet, aber nicht allenthalben bedeckt, oder so, dafs er gar nicht empfinden könnte, unterdrückt werden. Nothwendig mufste er sich defswegen theils an der Oberfläche ausbreiten und dort Sinneswerkzeuge und Oeffnungen haben, theils in den inneren Theilen, besonders aber in denjenigen wohnen, welche ausschliefslich zur Aufnahme und Verdauung der Speisen bestimmt sind.

Es mufste daher der Geist, oder die empfindende Substanz sowohl innerlich als äufserlich dem zartesten, lockersten und weichsten Fleische und den weichsten Nerven, in welche selbst die schwächsten Kräfte eindringen, und durchdringen, gegeben werden. Dabei mufste er aber auch bedeckt und geschützt werden, damit er von dem Körperlichen nicht zu viel leide. Defswegen mufste diesem der unmittelbare Zutritt zu dem Geiste versagt seyn, obschon er der Luft und dem Lichte als verwandten Elementen frei gegeben seyn mufste.

Defswegen steht auch die Nase an dem Munde, durch welche der Luft und den Gerüchen der Zugang bis zu den Höhlen (ventriculi) des Gehirnes, d. i. der Gesammtheit (universitas) des Geistes eröffnet ist, und um so mehr eröffnet werden mufste, weil der Geist nicht nur das Berührende, sondern auch die entfernten Gerüche, durch welche er dem ihm Freundlichen nachgehen, das ihm Feindliche aber vermeiden kann, zu empfinden vermögen sollte.

Auch das Licht mufste unmittelbaren Zutritt zu dem Geiste haben, weil es von allen Dingen, die es berührt, wiederscheint, und von den Gestalten aller Dinge verändert (ab omnium specie affecta) dieselbe ihm darbringt und vorhält. Defswegen mufste der Geist von ihm unmittelbar berührt werden, weil es von jedem Zwischenwesen zurückgeworfen und verdunkelt würde. Doch aber durfte dieser Zutritt nicht bis zu den Höhlen (ventriculi) des Gehirnes offen seyn; denn wäre dieser Zugang enge, gekrümmt und nur da offen, wo das Licht zugelassen wird, so würde es von der andern Seite verdunkelt, und das Licht nicht bis zum Grunde kommen lassen. Wäre er aber überall gleich weit und gerade, so würde theils zu viel Geist entweichen, theils der zurückbleibende Theil des Geistes durch die Einwirkung

der Aufsendinge verletzt werden. Daher mufste dem Lichte ein Weg zu dem Geiste durch die Augen und die Sehenerven eröfnet, der Geist selbst aber in warme und durchsichtige Flüfsigkeiten, und diese in durchsichtige Häute eingeschlossen werden, wie wir diefs wirklich mit Augen sehen.

Da aber der Geist auch solche Dinge empfinden mufs, welche ihm kein Licht, entweder, weil es nicht da ist, oder weil es durch entgegenstehende Dinge aufgehalten oder gehemmt wird, zeigen kann, so konnte diefs nur dadurch erreicht werden, dafs er Bewegung, welche von den bewegten Dingen der Luft mitgetheilt wird, wahrnimmt. Es könnte aber der Geist, wenn er in einem freien und offnen Orte wäre, wo er leicht zerstreut würde, die Bewegungen der Luft nicht füglich wahrnehmen. Daher war es allerdings nothwendig, dafs nicht nur ein Theil der Haut (das Trommelfell), durch welches dem Geiste die Bewegung mitgetheilt werden sollte, stark angespannt, sondern auch die Ohren um dasselbe herumgelegt wurden, in welchen die eintretende Luft beständig mehr zusammengeengt, sich immer gleich erhalten, und in sich mehr gesammelt (colligitur) wird [28]).

6. Dafs ein allgemeiner Sinnenmittelpunkt nothwendig war, dergleichen einer im Gehirne ist.

Da aber die Unterschiede, die Zulässigkeit oder die Verwerfbarkeit der Dinge, welche die einzelnen Theile des Geistes durch die verschiedenen Sinnesorganen empfinden, nicht unterschieden werden könnte, wenn sie nicht in einem gemeinschaftlichen Sinnenmittelpunkte (sensorium) zusammen kommen, so sagte schon Aristoteles sehr richtig „das, was in dem Menschen urtheilt (judicat), mufs Eins seyn.“

28) Lib. V. p. 188—191.

Zu dem mufs die Erkenntnifs (cognitio) und das Gedächtnifs (memoria) die Dinge, deren Kräfte der Geist wahrgenommen hat, behalten; denn sonst würden wir von denselben Dingen öfter verletzt werden, uns vielleicht von guten und angenehmen umsonst enthalten, und immer ungewifs und zweifelhaft über die Natur der Dinge jedes einzelne Mal eine neue Erfahrung machen müssen.

Ueberdiefs ist uns auch die Wissenschaft und Vergleichung entfernter Dinge und noch viel mehr solcher Dinge, deren Bedingtheiten (conditiones) wir nicht alle, sondern nur einige, oder auch nur Eine kennen, sowohl zu unserm gegenwärtigen als zukünftigen Nutzen nothwendig, was uns in Rücksicht der Dinge, die der Geist schon wahrgenommen hat, nicht möglich wäre, wenn sie nicht im Gedächtnisse blieben.

Aber alle einzelnen Portionen des Geistes bedürfen der beständigen Hilfe und Unterstützung aller übrigen, damit sie das Schädliche und Unangenehme von sich entfernen, das Gute und Angenehme sich aneignen, und überhaupt sich erhalten können.

Defswegen mufs nicht allein jede einzelne Portion das Bedürfnifs und die Beschwerden (labores) aller übrigen, und die Mittel, ihnen zu begegnen, kennen, sondern es müssen auch alle übrigen Portionen nach dem Willen derjenigen Hauptportion des in sich selbst gesammelten Geistes, welche insgemein den Totaleindruck beurtheilt (in commune judicat) die Bewegungen, welche derselbe von dem gemeinschaftlichen Sinnenmittelpunkte aus befiehlt, machen, und so von diesem Einem in sich selbst gesammelten Geiste alle übrigen Portionen desselben bewegt und geleitet werden. Diesem Einem in sich selbst gesammelten Geiste liegt es auch ob, dem Geiste, der aus den einzelnen zugleich erwärmten und eröffneten Theilen immer entwickelt wird, bestän-

ständigen Ersatz (suppetias) zu verschaffen, damit er ganz und zur Verrichtung seiner Geschäfte hinreichend erhalten, ernährt und wiederhergestellt werde.

Da aber dem Geiste Verrichtungen obliegen, welche weder alle, noch verschiedene Portionen desselben, sondern nur eine Haupt-Portion leisten kann, wenn er häufig und in sich selbst hinreichend gesammelt ist, damit er das, was er empfindet, in seiner Ganzheit (universitate) empfinde, und, von keinerlei Einwirkungen äufserer Dinge gestört und geschwächt, sich der Wahrnehmung, Erinnerung, Erhaltung und Beurtheilung der erlittenen Eindrücke (passionum) und Bewegungen der übrigen Portionen oder Theile hingeben könne, so mufste wohl sein (des Gesammtgeistes) Sitz in einem solchen Theile des Nervensystems in diesem Maase und mit diesen Eigenschaften angeordnet, und also verhüllt, die übrigen Portionen oder Theile des Geistes aber, welche durch den ganzen Körper ausgedehnt sind, so mit jener Haupt-Portion verbunden, oder vielmehr also von jenem Sitze aus fortgepflanzt werden, wie wir es wirklich in dem Baue des Gehirnes und aller Nerven in ihrem Ursprunge sehen.

Es mufsten nämlich in der Tiefe einer grofsen und hinreichenden Masse mehrere, aber so, dafs sie alle zugleich übersehen werden können, zusammenhängende und hinreichend grofse Höhlungen gebauet, die Masse selbst in einem wohlbedeckten und bewahrten Theil des Körpers, nämlich in die beinerne Hirnschale, der Kopf auf das Genicke, von dem er unterstützt, getragen und gebeugt werden könnte, gesetzt, mit dem Gehirne aber alle übrigen Nerven, und alle Höhlungen derselben mit jenen Höhlungen verbunden und so den Dingen, welche von dem Geiste umgestaltet (invertendae) und aus welchen

er selbst hergestellt werden sollte, der Zugang zu ihm eröffnet werden.

Wollte man den thierischen Sinn, das thierische Wahrnehmungs- und Empfindungs-Vermögen (sensus) nicht Einem Geiste allein zuschreiben, so könnte man nicht begreifen, wie ein und dasselbe Bewufstseyn Alles, was in verschiedenen Theilen des Körpers empfunden und wahrgenommen wird, erfassen, oder wie das Andenken an vergangene erlittene Eindrücke (passiones) und vergangene Bewegungen erhalten, und wieder nach Belieben zurückgerufen werden könne. Hingegen ist dieses klar, wenn alles Wahrnehmen und Empfinden der Fülle oder Gesammtheit (universitati) eines in dem Nervensysteme enthaltenen Geistes zugeschrieben wird. Deswegen läfst sich nicht bezweifeln, welche Antwort auf die Frage: „ob das thierische Wahrnehmungs- und Empfindungs-Vermögen (sensus) der Natur der Theile, in welchen die Bewegung geschieht, oder dem Geiste selbst zuzuschreiben sey, die bessere und wahrere sey [29]).

7. Dafs der Geist vom Gehirne aus zugleich alle Bewegungen der innern und äussern Theile des Körpers hervorbringt u. s. w.

Da die Wärme, obwohl sie an sich schon beweglich ist, und die Bewegung liebt, doch a) nicht in jedem Subjecte, sondern nur in dem feinsten und leichtesten Bewegung hervorzubringen scheint; b) die Bewegungen aber, welche die äussern und einige innere Theile des Körpers machen, der Willkühr und der Herrschaft der empfindenden (sentientis) und denkenden (intelligentis) Substanz unterworfen sind, indem die äussern Glieder des Körpers zur Ergrei-

29) Lib. V. p. 191—193.

fung oder Zurückstossung nur durch sie bewegt werden mögen; c) ja auch die Bewegungen, welche die empfindende Substanz am meisten liebt, nicht gemacht, sondern mit Gewalt aufgehalten werden, wenn die denkende Substanz ihr Hervortreten nicht fest beschlossen hat; d) überdiefs aber die Bewegungen der äufsern und innern Theile des Körpers nicht einfach und gleichförmig sind, sondern auf tausenderlei Weisen sich verändern, wovon wir keine Ursache angeben können, wenn nicht die bewegende Substanz eine und dieselbe ist, e) und endlich jedem Theile, welcher eine beschwerliche und mühesame Bewegung machen soll, alle übrigen Theile zu Hilfe kommen, und besonders die Hände und Arme zur Abwendung eines jeden Uebels und jeder Verletzung auch mit Gefahr eigener Beschädigung immer bereitet sind: so ist es klar, dafs die Substanz, welcher das Vermögen Bewegungen hervorzubringen zugeschrieben werden mufs, äufserst fein, stättig, und mit der denkenden und empfindenden Substanz eine und dieselbe seyn müsse. (Vergl. oben num. 5).

Da aber die Substanz, welche das Vermögen den Körper zu bewegen haben soll, so beschaffen seyn mufs, so folgt, dafs hiebei nicht die Natur der Körpertheile, deren Bewegung wir sehen, noch der Theile des Nervensystemes, welche in diesen Theilen sind, das Thätige (agens) sey; denn beide sind viel zu körperlich, und viel zu grob, als dafs sie aus ihrer Natur bewegt werden könnten. Noch viel weniger kann man ihnen das Vermögen zu folgern, d. i. Schlüfse zu machen (ratiocinandi) zuschreiben. Die Nerven sind überdiefs für sich und ihrer Natur nach ganz unbeweglich, indem sie nur von dem Geiste, der vom Gehirne in sie geleitet wird, in Bewegung gesetzt werden, und sogleich erstarren, wenn irgend eine Flüfsigkeit (humor i. e.

rheuma) in sie tritt, und dem Geiste den Weg verstopft, aber auch die Bewegung wieder erhalten, wenn durch Wegschaffung dieser Flüfsigkeit (humor) dem Geiste der Weg wieder geöffnet wird, wie dieses Galenus sehr richtig lehrt, und die Erfahrung bestättiget.

Dafs die Theile des Geistes, welche in den Nerven und Muskeln wohnen, ihre Bewegungen nach dem Befehle des in sich gesammten Geistes (universitatis spiritus) machen, sieht man auch daraus: a) dafs sie Bewegungen machen, welche nicht jede Portion oder Theil des Geistes, sondern nur diejenige Hauptportion machen kann, der das Vermögen, Schlüfse zu machen (ratiocinandi) zukömmt; b) dafs jene Bewegungen, welche der Verstand oder die Denkkraft (intelligentia) anbefiehlt, auch, wenn sie sehr lästig und beschwerlich sind, doch gleich gemacht, jene hingegen, welche sie zu unterlassen befiehlt, unterlassen werden, wenn sie auch den Sinnen sehr angenehm und schmeichelhaft wären; c) dafs Speisen, Schiffahrt u. d. gl., welche ehemals den Magen gereizt haben, auch durch blofses Andenken und noch mehr durch den erneuerten Anblick wieder Eckel erregen, da doch das Andenken an das Vergangene nicht in den Portionen oder Theilen des Geistes, der in verschiedenen Gliedern des thierischen Körpers wohnt, sondern ganz allein in der in sich gesammten Fülle (universitate) des Geistes erhalten wird; d) dafs endlich die Verrichtungen der Venen, Arterien und der übrigen Gefäfse welche sie unabhängig von der Willkühr der denkenden (intelligentis) und empfindenden (sentientis) Substanz ihrer eigenen Natur nach vollziehen, doch, wenn die Gesammtheit des Geistes (universitas) durch Freude, Furcht und andere Leidenschaften getrieben wird, selbst gestört oder verändert werden, wie man

dieses an dem Pulse, der Respiration, der Ausdünstung, dem Schweise, der Eſslust, der Verdauung, der Stimme und den Bewegungen, welche durch jede leidenschaftliche Regung verändert werden, bemerkt.

Wie aber die Fülle oder Gesammtheit (universitas) des Geistes, die in den Höhlen (ventriculis) des Gehirnes wohnt, ihren übrigen Portionen oder Theilen, welche z. B. in den Händen, in dem Kehlkopfe, in dem Magen u. s. w. wohnen, die Art und Weise mittheilt, nach welcher die Bewegungen immer verändert werden sollen, ist sehr dunkel, wenn sie sich nicht etwa durch die Aehnlichkeit, daſs die einem jeden einzelnen Theile (Portio) des Wassers oder der Luft mitgetheilte Bewegung sich auch sogleich auf ihre Gesammtheit (universitas) ausdehnt, erläutern läſst.

Wollten wir die Weise erklären, wie die einzelnen Portionen oder Theile des thierischen Geistes die Theile des Körpers, in welchen sie wohnen, bewegen, so würden wir etwas eben so Ueberflüssiges versuchen, als wenn wir die Weise, wie die Theile des Körpers ihre Bedeckungen bewegen, lehren wollten; denn beide sind eins.

Darinnen aber, daſs eine so geringe Portion des Geistes (tantulus spiritus) eine so groſse Masse von Gliedern aufrecht erhält und bewegt, müssen wir die Weisheit des Schöpfers erkennen und bewundern, welche die Körper der Thiere so gebaut hat, daſs ihre Theile, obschon sie alle schwer sind, und nach unten streben, doch gleichsam wechselweise sich einander unterstützen, unterhalten, und so die Last aller einzelnen für den Geist vermindern, daſs er sie desto leichter bewegt, so, daſs er z. B. den ganzen Körper dahin bewegt, wohin er will, wenn er nur ein Bein bewegt u. s. w.

Da es aber den Geist Anstrengung kostet, den Körper aufrecht zu erhalten, und zu bewegen, und er vorzüglich aus den zugleich erwärmten Theilen immer häufig entweicht, daher auch am Ende so sehr vermindert und geschwächt wird, dafs er eine so grofse Last zu tragen ganz und gar nicht mehr im Stande wäre, so mufs er von Zeit zu Zeit ruhen, und sich erholen, und zwar theils in bestimmten Zwischenräumen, theils bei aufserordentlichen Gelegenheiten, wo er auf einige Zeit die Glieder verläfst, sich ganz in sich selbst zusammenzieht, dahin nämlich, wo die Fülle oder Gesammtheit (universitas) seiner selbst wohnt, wo er keine Last zu unterstützen hat, und wo er sich wieder erholen kann, d. i. in die Höhlungen (ventriculos) des Gehirnes.

Da das Blut, die übrigen Säfte und überhaupt Alles, was in den Gefäfsen des thierischen Körpers enthalten ist, obwohl es schwer und körperlich ist, von den untern in die obern Theile des Körpers steigt, und da wir dieses nur dadurch begreifen können, dafs wir annehmen, das Blut und die übrigen Säfte werden durch die Zusammenziehung der untern Theile aufwärts getrieben, so müssen wir nothwendig behaupten, es werden die untern Theile der Fibern und Venen zusammengezogen, wenn das Blut u. d. gl. in die oberen Theile getrieben wird.

Da aber das Licht und die übrigen Säfte beständig zu denjenigen Theilen des Körpers, die derselben am meisten bedürfen, getrieben werden, den Fibern aber, welche ihrer Natur nach unbeweglich sind, weder das Vermögen sich anzuspannen und zusammen zu ziehen, noch viel weniger Sinn (sensus) oder Verstand (intellectus) zugeschrieben werden kann, so müssen wir in ihnen und dem ganzen Nervensysteme eine andere Substanz annehmen, welche ihrer Natur nach sehr beweglich und empfindlich ist.

Es spannet aber und zieht der Geist die Fibern und Nerven nicht dadurch zusammen, dafs er sie durch ein Gewicht beschwert, oder defswegen erleichtert, sondern nur dadurch, dafs seine Substanz sie durchdringt; denn, wenn er in einer gröfsern Menge, als die Oeffnung ungehindert durchzulassen vermag, in die Fibern eintritt, so stöfst er auf das im Wege stehende Fleisch, und bewegt es. Indem nämlich die Fibern in die Länge ausgedehnt werden, ziehen sie sich zugleich der Breite nach zusammen, und daher müssen die inwohnenden Säfte dahin getrieben werden, wohin immer der Geist seine Richtung genommen hat. Wenn z. B. in einer Vene, welche von der Leber (jecur) ausgeht, das Blut gegen das Herz strömt, so wirkt der Geist auf die Theile dieser Vene von der Leber gegen das Herz, zieht sie durch den häufigern Zusammenfluss zusammen, und spannet sie, so, dafs dem Blute in der Leber kein, oder wenigstens ein viel kleinerer Raum gelassen, und dasselbe defswegen von da in den vordern Theil und gegen das Herz getrieben wird. Von da vertreibt es der Geist wieder und so weiter durch den ganzen Körper, indem er nie aufhört, es bei seinem Ausweichen und seiner Flucht so lange zu verfolgen, bis es dahin getrieben wird, wo es nothwendig ist.

Somit ist denn auch die Weise, wie die innern und äufsern Bewegungen der Thiere hervorgebracht werden, wenn ich nicht irre, augenscheinlich dargethan, so viel auch Aristoteles dagegen sagen mag, welcher glaubt, die thierischen Körper können nicht von einer körperlichen und bewegten Seele, sondern nur von einem unkörperlichen und unbewegten Beweger (a motore incorporeo et immobili) in Bewegung gesetzt werden [30]).

30) Lib. V. p. 194—198.

Schluſs-Anmerkung. Mit dieser Lehre des Telesius von den thierischen Lebensgeistern verdient folgende Stelle des Lord Baco von Verulam historia vitae et mortis (col. 564 et 572. Edit. Hafniens. 1694 fol.) verglichen zu werden.

Zwischen den Geistern eines leblosen Körpers (spiritus mortuales) und den Lebensgeistern eines beseelten Leibes (spiritus vitales) ist der doppelte Unterschied: 1) daſs die Geister eines leblosen Körpers nicht stätig unter einander verbunden sind (continuentur), sondern vielmehr gleichsam von einander abgeschnitten, und durch die sie umgebende Masse eines dichtern Körpers von einander abgesondert werden; wie z. B. die im Schnee und Schaum enthaltenen Luftbläschen gleichfalls nicht unter einander zusammenhängen. — Dagegen 2) der gesammte Lebensgeist eines beseelten Körpers stätig verbunden ist und zusammenhängt durch den ganzen Körper mittels gewisser Kanäle, wodurch er sich ergieſst, ohne irgendwo gänzlich abgeschnitten zu werden.

Die Lebensgeister sind nun aber wiederum zweifacher Art: Ein Theil derselben nämlich erscheint bloſs in der Verzweigung (ramosus est) ausgegossener durch viele groſse und kleine oft nur linienartige Kanäle; ein anderer Theil hingegen erfüllt geräume Höhlungen (cellas), woselbst er stätig besteht, und sich in gröſserer Menge (nach Verhältniſs des Körpers) sammelt; und welche Höhlungen gleichsam als die Quellen und Behälter anzusehen sind, woraus die Ströme und Verzweigungen der Lebensgeister sich durch den ganzen Körper ergiessen.

Die Vorzüglichsten dieser Höhlen (cellae) sind die Gehirnhöhlen (ventriculi cerebri), welche in den geringern und unedlern Thiergattungen immer sehr enge sind, weil hier die Lebensgeister mehr nur in der Verzweigung (fusi per ramos) als gesammelt in Höhlen (cellulati) zum Vorschein kommen: (wie wir es an den Schlangen, Aalen und Insekten beobachten, deren verstümmelte Theile jeder für sich noch lange Zeit sich bewegt; wie denn auch sogar die Vögel nach abgerissenen Köpfen noch eine Weile aufhüpfen, indem sie nur sehr kleine Köpfe und in denselben sehr enge Gehirnhöhlen haben).

Dagegen die gröſsern und vollkommnern Thiere, und besonders der Mensch, einen viel gröſsern Kopf und weitere Gehirnhöhlen haben, worin die Lebensgeister gesammelt sind.

Der zweite Unterschied zwischen den Geistern eines leblosen Körpers (spiritus mortuales) und den Lebensgeistern eines beseelten Leibes (spiritus vitales) ist, dafs diese letztern leicht entzündbar sind, darum dafs sie ein Hauch (aura) seyen, aus Luft und Flamme (aëre et flamma) bestehend, wie die thierischen Säfte (succi animales) aus Oel und Wasser bestehen.

Ihre Entzündung erzeugt nun die verschiedenen Leibesbewegungen und Sinnenvermögen, denn gleichwie der entzündbare Rauch, zwar auch schon vor der wirklichen Entzündung, dünn, warm und beweglich ist, dennoch aber ein ganz anderes Ding (alia res) erscheint, wenn er endlich zur Flamme wird: so verhält sich's auch mit den Lebensgeistern (spiritus animales) nur dafs die aufloderode Entzündung (incensio) derselben um Vieles leichterer Natur (levior) ist, als die weichste Flamme, aus Weingeist oder dergleichen; indem die Flamme der Lebensgeister flammender und luftartiger Natur (flammea et aërea) zugleich ist, ein wahres Natur-Geheimnifs.

Uebrigens entsteht der Lebensgeist überhaupt aus dem lebhaften und blühenden Blute der kleinen Arterien (ex vivido et florido sanguine arteriarum exilium), die sich in das Gehirn ergiessen.

II. Somatologie der sensitiven Wesen.

1. Dafs alle weifsen und blutlosen Theile der Thiere aus dem weiblichen und männlichen Saamen, die blutigen aber aus dem Blute der Mutter entstehen. — Beweis aus dem bebrütteten Ey.

Da die Thiere, welche in der Gebährmutter entstehen, aus ebendenselben Haupttheilen (partibus principalibus) bestehen, aus welchen die aus den Eyern gebornen zusammengesetzt sind, auch in beiden den einzelnen Theilen dieselben Wirkungskräfte gegeben sind, und beide Gattungen der Thiere dieselben Verrichtungen, d. i. Körperfunctionen vollbringen: so müssen wir anerkennen, dafs sie alle aus denselben Stoffen (rebus), auf welche dasselbe Agens auf dieselbe Weise und in derselben Ordnung wirkt, zusammengesetzt seyen.

Da wir nun nicht nur die Stoffe, aus welchen die aus den Eyern gebornen Thiere zusammengesetzt sind, mit Augen sehen, sondern auch, welche von ihnen zu den einzelnen Theilen des Thieres, durch welche wirkende Kräfte, in welcher Ordnung, und auf welche Art verwandelt werden, so sey es uns erlaubt, in der Bildung derselben den wesentlichen Bestand (constitutio) aller übrigen zu betrachten.

Es sind aber die Eyer zusammengesetzt aus dem Eyweifs und dem Dotter, da aber das Eyweifs (einen kleinen Theil des männlichen Saamens ausgenommen) alles übrige offenbar Product des Weibchens, und dieses von dem männlichen Saamen nur eben so verschieden ist, wie der weibliche Saamen von dem männlichen (indem jener Theil des Eyweifs, der Product des Weibchens ist, durch die Wärme des Mannes seiner feinern Theile nur noch mehr beraubt und verdichtet ist, als der Saame des Weibchens) kann Niemand und am allerwenigsten Aristoteles läugnen, nach welchem überhaupt das Eyweifs dieselbe Natur hat, wie der Saamen der Lebendiggebährenden.

Der Dotter hingegen kömmt dem Blute sehr nahe, ja vertritt sogar die Stelle desselben. Auch dieses kann nicht bezweifelt werden, weil er auch bei einer mäfsigen Wärme eines brütenden Thieres das Aussehen (species) und die Natur des Blutes annimmt. Das brütende Thier giebt aber offenbar dem Ey Nichts, als die Wärme, und dafs die Eyer ganz allein. aber gewifs durch die Wärme zu Küchelchen umgebildet werden, beweist die Erfahrung, dafs das Ausbrüten durch Mist und gemäfsigte Feuerwärme möglich wird.

Offenbar zeugt sich aber auch, dafs die weifsen und blutlosen Theile des Thieres sich eher bilden,

als die blutigen (d. i. aus dem Blute entstehenden), und zwar nicht nur die Häute, in welche das Junge eingehüllt ist, sondern auch die kleinen Venen und Arterien. Diese kommen aber nicht aus dem Dotter, der noch unverändert und unverkleinert ist, und dem sie weder im Aeufsern noch ihrer Natur nach auch nur von Ferne gleichen, sondern aus dem Eyweifs, welchem sie auch dem Aussehen und der Wesenheit nach gleichen.

Unterdessen sieht man aus dem Dotter, der sich in vollkommenes Blut verwandelt hat, und als solches in die schon gebildeten Venen und Arterien dringt und angezogen wird, die blutigen Theile sich bilden [31]).

1. Beweis aus dem Verlaufe der Empfängnifs in der Gebähr-Mutter der lebendiggebährenden Thiere.

Aus allem diesem müssen wir schliefsen, dafs auch bei den Thieren, welche in der Gebährmutter entstehen, die weifsen und blutlosen Theile aus dem männlichen und weiblichen Saamen zugleich, die blutigen aber aus dem durch die Wärme der Gebährmutter veränderten weiblichen Blute entstehen. Ja man müfste dieses selbst dann noch zugestehen, wenn man es auch nicht an dem wesentlichen Bestande (constitutio) der aus Eyern gebornen Thiere wahrnehmen könnte; denn, wenn das Weib empfängt, ist in der Gebährmutter Nichts, als die beiden Saamen und Blut, und kein anderes Agens, als die Wärme der Mutter. Die beiden Saamen verwandeln sich am leichtesten in die weifsen und blutlosen Theile, indem diese in der That nichts, als ein verdichteter und erhärteter Saame zu seyn scheinen.

31) Lib. VI. p. 229.

Das Herz aber, die Leber und alle andern Eingeweide sind offenbar aus dem Blute gebildet, indem sie alle dem Blute gleichen und, kaum gebildet, Blut enthalten. Daher müssen wir wohl schliefsen, diese seyen aus dem Blute, die weifsen und blutlosen aber aus dem Saamen entstanden.

Das Blut, aus welchem der Saame gebildet wird, ist sehr warm und voll Geistes, und einer dem Geiste nahe kommenden dunstartig feinen Materie (tenuitas); denn wenn es aus den Venen gelassen wird, verbreitet es Wärme und Dunst, geht aber bald, wenn die feine Materie verdünstet hat, in einen stockigten Klumpen (grumus), eine dicke und schwarze Masse über.

Es ist aber weder einfach noch aus gleichartigen Theilen, sondern aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt. Defswegen geht es leicht in die Wesenheit der einzelnen Theile über, wenn es zu denselben kömmt, und sich mit denselben verbindet.

Der Saame wird daher ohne Zweifel aus den in den Saamengängen und in den Hoden durch ihre und der umgebenden Theile Wärme mehr verarbeiteten Blute erzeugt. Aber eben defswegen kann man auch nicht bezweifeln, dafs der Saame selbst warm und voll des Geistes und der ihm verwandten und leicht zum Geiste werdenden dunstartig feinen Materie (tenuitas) sey; indem er mehr verarbeitetes Blut ist, und aus dem flüfsigen und rothen Zustande in einen zähen und weifsen übergegangen ist; denn obschon bei der Verarbeitung des Blutes ein Theil des Geistes und der feinen Materie verloren gehen mag, so können wir doch annehmen, dafs der gröfste Theil derselben in ihm zurückbleibt, und ein anderer unterdessen erzeugt werde; denn weil nicht alle feine Materie des Blutes zugleich, sondern die äufsere früher vollendet, und zum Entweichen taug-

lich wird, bei ihrem Entweichen aber sich die Oberfläche sogleich verdichtet, der vorher schon inwohnende und neuerdings erzeugte Geist daher keinen Ausweg mehr findet, so muſs er nothwendig zurückgehalten werden.

Deſswegen muſs der Saame, wie es auch alle Alten angenommen haben, voll Geistes und der ihm verwandten feinen Materie, zugleich aber auch sehr verschiedenartig und aus einer verschiedenartigen Materie und durch eine sehr mäſsige Wärme entstanden seyn, welche zwar nicht im Stande ist, die verschiedenartigen Stoffe zu Einem Wesen, aber doch die einzelnen Stoffe in diejenigen Wesen zu verwandeln, welchen sie nahe und verwandt sind.

Ueberdieſs ist die Gebährmutter, wenn sie auch ihrer Natur nach nicht sehr warm ist, doch aus einer Nervensubstanz gebildet, ganz von Venen und Arterien durchflochten und mit häufigen und sehr warmen Blute angefüllt. Wenn daher nach dem Empfangen des Weibes die Oeffnung der Mutter geschlossen wird, damit die äuſsere Kälte keinen Zutritt haben kann, so muſs diejenige Wärme in ihr seyn, von welcher der eingetretene Saame und das ausgegossene Blut anfangs schmilzt, dann aber, nachdem die feine Materie durch die Wärme zerstreut worden, zähe, hierauf dicht und endlich zur festen Masse wird [32]).

3. Beweis aus der Bildung der Theile des Foetus.

Wird nun der Saame in die Mutter geworfen, so zieht sie sich ganz in sich zusammen (se colligit), weil sie sich der Berührung derselben freut, und diese daher zu genieſsen strebt. Daher schlieſst sich ihre Oeffnung, durch welche der Saame eingetretten ist,

32) Lib. VI. p. 230.

so, dafs weder der Saame wieder austretten, noch die äufsere Kälte eintretten kann.

Der von der Mutter angezogene Saame vertheilt sich nun entweder gleich anfangs in verschiedene Theile, deren jeder in bestimmte (certas) zusammenfliessende Runzeln und in denselben von der Wärme der Mutter flüfsig gemacht von da aus in andere Runzeln zusammenfliefst, in diesen seine eigene Grösse und Gestalt erhält und zu eigenen Stoffen zusammenwächst, oder aber er fliefst gleich anfangs zu einem allgemeinen Meere zusammen, und zerfliefst von da geschmolzen durch die Wärme der Mutter in viele Bäche.

Weil aber der Saame sehr verschiedenartig, und gleichsam aus einer feinen und einer dichten Materie zusammengesetzt ist, so zerschmilzt er weder zugleich, noch ganz zu denselben Flüfsigkeiten, sondern zuerst schmelzen seine flüfsigern Theile, und so scheidet sich das Feine von dem Dichten, und das Dichtere von dem Feinern ab. Weil aber, wo die feineren Theile zu sehr mit den dichtern vermischt sind, die feinen von den feinen, die dichten von den dichten getrennt bleiben, da können dann weder die Gefäfse gleichförmig und stätig, noch die Gebeine sich überall gleichartig bilden, sondern den Gefässen werden sehr kleine Fibern eingewebt, und die Beine selbst erscheinen in verschiedene Theile getheilt, indem aus ihnen Stoffe sich frei machen, die weniger dicht und hart sind, als die Gebeine, einige zwar, durch welche die Gebeine selbst mit einander in Verbindung bleiben, andere hingegen, welche dadurch dafs sie zwischen den harten Theilen sind, die Reibung derselben verbinden.

Weiter bleibt, wie mir scheint, dem Menschen Nichts zu untersuchen, sondern er hat vielmehr nur die Weisheit Gottes zu bewundern, welcher der Gebähr-

hatter die Wärme, dem Himmel und der Erde aber die Kräfte gegeben hat, dafs sie Dinge hervorzubringen vermögen, auf welche die thierische Wärme wirken, und sie zu Blut und Saamen verwandeln mag, welcher Saame dann durch die Wärme der Mutter in solche und so vielerlei Flüfsigkeiten zerflieſst, die, nachdem die flüfsigen Theile entwichen sind, zu solchen und so grofsen Jungen erharten.

Weil aber nicht alle Flüfsigkeiten auf einmal und in demselben Augenblicke durch das Entweichen der Feinheit erharten, sondern die äufsere Oberfläche schon ganz erhartet ist, wenn die innern weichern Theile noch viel der feinen Materie enthalten, welcher nun der Austritt verschlossen ist, so mufste, wenn wir die Beine und die ihnen ähnliche Theile, welche, weil sie den Körper tragen sollten, alle Weichheit verloren haben, und ganz hart geworden seyn mufsten, ausnehmen, allen übrigen Dingen, die aus dem Saamen entstehen, z. B. dem Gehirne, dem Rückenmarke, den Nerven, Arterien und Venen, dem Magen (ventriculo) den Blasen, überhaupt dem Eingeweide (intestino) und den Häuten der Eingeweide entweder im Ganzen oder wenigstens in ihren Fibern der Geist eingeschlossen werden. Und weil der eingeborne Geist einen viel gröfsern Raum einnimmt, als das, woraus er gezogen wird, so erhebt er durch seine ausdehnende Kraft, besonders, wenn er in grofser Menge und in keinem sehr harter Dinge eingeschlossen ist, die Masse, in der er entstanden (ingenitus) ist.

Es sind daher die Höhlen und Vertiefungen (ventriculi) des Gehirnes nicht, wie Galenus meint, von dem sich in denselben aufhaltenden Geiste dadurch entstanden, dafs die Bläschen, in welche er eingeschlossen ist, bei der Vermischung des männlichen und weiblichen Saamens, zerspringen, sondern da-

durch, dafs der Geist sich einen gröfsern Raum, und wenn es möglich ist, einen Ausgang sucht; denn jene Bläschen zerplatzen sogleich, sobald der Geist auf was immer für eine Weise einen Ausgang findet.

Derjenige Theil des Saamens, welcher zu den Mündungen (orificia) der zur Mutter gehörenden Venen und Arterien geführt wird, und an ihnen haftet, bildet sich zu Venen und Arterien des Kindes, in welche das Blut aus den Venen und Arterien der Mutter, angezogen von dem ihnen eingebornen Geiste beständig einfliefst.

Das gesammte Blut wird zugleich dahin gebracht, wo die Leber entstehen soll, hier durch eine stärkere Wärme der Mutter mehr geschmolzen und flüssig gemacht, und zu verschiedenen Flüfsigkeiten zertheilt.

Der feinste Theil, welcher zur gröfsten Flüssigkeit wird, welche, wie das Wasser, durch Wärme nie sich verdichtet, wird nach dem Entweichen der feinen Materie dichter, zusammenhängender, und geht zur Leber über.

Ein anderer dichterer, zäher, körperlicher und schwerer Theil kömmt an den mit Arterien angefüllten Ort, wird durch die Wärme des ihm inwohnenden Blutes lockerer, und verdichtet sich, nachdem auch von diesem die feine Materie wieder entwichen ist, zum Milze.

Der dichteste Theil wird, wie es scheint, gar nicht flüfsig, noch zu einer gleichförmigen und stätigen Sache, sondern wie die im Wasser aufgelöste Erde bei dem Verdünsten des Wassers in kleine Stücke und pulverartige Kügelchen übergeht, so wird auch dieser Theil des Blutes, nach dem Entweichen der feinsten Flüfsigkeit, in welcher es aufgelöst war, zu Nieren, welche aus getheilten Kügelchen bestehen, gebildet.

Wie

Wie die genannten Eingeweide aus dem in den Venen der Gebährmutter enthaltenen Blute, welches sich mit dem zu ihren Oeffnungen gebrachten Theile des Saamens verdichtet, gebildet werden, so bildet sich das Herz und die Lunge aus demjenigen Blute, welches in den Arterien der Gebährmutter enthalten ist, und in die Arterien des Kindes fliefst. Das Herz scheint daher aus dem dichtesten Theile des Arterienblutes, aber, damit es nicht zu warm werde, in Vermischung mit dem aus der Leber fliefsenden Blute, wodurch es gemässiget wird, erzeugt zu werden.

Die Lunge aber wird, wie es scheint, aus dem feineren und reineren Theile des Arterienblutes gebildet.

Der fleischige Theil des Kindes entsteht aus dem flüfsigsten Theile des Blutes, der aus den Häuten der Venen entweicht, und, der feinen Materie beraubt, sogleich sich verdichtet. Aber nicht Alles geht in dieselbe Wesenheit über, sondern, weil es selbst ungleichartig ist, wird sein feinerer Theil zwar zum Fett, sein dichterer aber zum Fleisch.

Diefs sey genug zur Erklärung, woraus, durch welche Kräfte und auf welche Weise sowohl das ganze Thier, als die vorzüglichen einzelnen Theile desselben gebildet werden.

Weil aber der Geist, wenn schon nicht häufige, doch lautere (integer) Wärme, und die höchste dunstartige Feinheit ist, daher Zusammendrang (compressio) und Unbeweglichkeit hasset, dagegen aber nach Bewegung und Befreiung aus seinem engen Kerker trachtet, so mufste er wohl, wenn er in der Nachbarschaft der Erde zurückgehalten, und zugleich vor ihrer Unterdrückung gesichert werden sollte, in einem warmen, dichten und körperlichen Dinge eingeschlossen werden, welches ihm selbst auf der einen Seite keinen Ausgang, und auf der andern den feind-

lichen Kräften der Erde zu seiner Unterdrückung und Verletzung keinen Zugang gestatte.

Der Geist mufste aber nicht nur zurückgehalten und gegen die feindlichen Kräfte gesichert, sondern auch erhalten, ernährt und wieder hergestellt werden, damit er wegen seiner höchsten Feinheit nicht abnehme, oder durch Fäulnifs (situs) verderbe.

Er kann aber nicht wie die Pflanzen, welche von dem Boden, auf welchem sie stehen, und von der sie umgebenden Luft ernährt werden, unmittelbar von der durch die Sonne erweichten Erde, oder von was immer für einen Theile derselben, der zu Pflanzen verwandelt worden ist, ernährt und wieder hergestellt werden; denn seiner Feinheit wegen konnte ihm keine so grofse Wärme gegeben werden, als nothwendig wäre, die rohesten Dinge zu überwältigen, und in seine Natur zu verwandeln, sondern er mufs die Nahrung zu seiner Wiederherstellung aus dem Fleische anderer Thiere oder aus den Früchten der Pflanzen, oder aus den Pflanzen selbst, wenn sie wohl und hinlänglich erweicht sind, oder aus andern wohl gekochten und dadurch seiner Natur näher gebrachten Dingen herholen.

Daher mufste der Geist in einem nervösen, dichten, widerstehenden, schweren und gleichsam in äusserst feine Fäden zertheilten Körper eingeschlossen, der nervöse Körper selbst aber mit einem weichen, porösen (laxa), warmen, mit Venen und Arterien unterwebten Fleische, wie mit einer dichten und körperlichen Decke bekleidet werden.

Weil aber sowohl das Fleischsystem, als das Nervensystem weicher und beugsamer gemacht werden mufste, als dafs sie sich selbst unterstützen könnten, und beide, so wie auch die Muskeln, welche aus beiden zusammengesetzt sind, indem sie einen grossen Theil des Körpers, oft grofse Lasten tragen und

bewegen, oft auch mit Widerstand leistenden Dingen kämpfen müssen, von ihrem Platze verrückt werden könnten, so mufste noch das System (genus) der Gebeine hinzugesetzt werden, von dem beide obige Systeme, vorzüglich aber das Nervensystem unterstützt, und an welches alle Nerven in's besondere befestiget werden konnten, wie es wirklich geschehen ist [33]).

4. Nahrungsprocefs der Thiere; Bestimmung der Leber, des Magens, des Schlundes und der Gedärme.

Da das Thier der Nahrung bedarf, wodurch der tägliche Abgang des Geistes ersetzt werden mufs, die Nahrung aber, damit sie in die Substanz des Thieres übergehen kann, zuerst in Blut verwandelt werden mufs, so mufste der Geist allererst denjenigen Organen zugetheilt werden, durch welche die Nahrungsmittel, welche so weit von der Natur des Blutes und der Substanz des Thieres entfernet sind, in dieselbe verwandelt werden möchten. Defswegen wird im thierischen Körper allererst die Leber und das Herz gebildet, und zwar aus demselben Blute, nämlich dem feinsten Blute der Venen und Arterien, das aber verdichtet worden, und dieselbe Wärme erhalten hat, welche dem in diesen Organen zu bildenden Wesen gegeben werden mufs.

Damit nun das Thier durch den Mangel an Ersatz des täglichen Abganges von Geist und feiner Materie nicht in kurzer Zeit abnehme, mufste seinem Körper ein Organ gegeben werden, um das Blut aus der Nahrung zu bereiten, welches durch seine Zähigkeit, wenn diese wohl in sich selbst zusammengezogen und verdichtet ist, (indem dadurch

33) Lib. VI. p. 231—234.

die ihm eigenen Kräfte der Menge und Stärke nach zunehmen) den Körper des Thieres unmittelbar ernährt.

Da die Wärme, welche der Leber gegeben ist, nur wenig stärker ist, als die des Blutes, und daher nur schon gehörig vorbereitete Dinge zu Blut machen kann, so war ein Organ nothwendig, durch welches die Nahrungsmittel, ehe sie zur Leber gebracht werden, verkocht, und so viel es möglich ist, zu einem gleichartigen und dem Blute näher verwandten Stoffe verwandelt, und von woaus dann die Dünste, in welche die feinsten Theile geraden Weges zur Ernährung der Gesammtheit (universitas) des Geistes getragen und mit derselben gemischt werden. Deſswegen ist zu diesem Zwecke in die Mitte zwischen Herz und Leber der Speisemagen (ventriculus) gesetzt worden.

Diesem Speisemagen, welcher die Dinge, aus welchen er, und die übrigen Theile des Körpers, und der Geist selbst ernährt werden sollte, zuerst aufnehmen muſs, muſste eine ausgezeichnete Empfindlichkeit (sensus) gegeben werden, und zugleich eine groſse Menge des Geistes, um dadurch auch die kleinsten Widerlichkeiten (passiones) und alle Beschwerden, besonders die zu empfinden, welche aus dem Mangel oder aus dem Ueberfluſse oder aus der Schädlichkeit der in ihm sich befindenden Speisen entstehen, und alle diese Beschwerden der Gesammtheit des im Gehirne wohnenden Geistes augenblicklich anzuzeigen, und unmittelbar mitzutheilen.

Da aber dem Speisemagen (ventriculus) eine groſse Menge Geistes gegeben werden muſste, so konnte er nicht aus dem Fleischsysteme, dem wenig Geist inwohnt, sondern muſste aus dem Nervensysteme gebildet, und mit Fibern in vielfältigen Windungen umzogen werden. Ueberdiefs muſste auch

der Schlund (oesophagus), welcher vom Munde zum Speisemagen geht, und keinen andern Zweck hat, als dafs der inwohnende Geist durch ihn vom Munde zum Magen das, was zu verdauen, und von diesem zurück zum Munde das führe, was auszuwerfen ist, und welcher daher als ein Theil des Speisemagens angesehen werden kann, mit demselben verwebt werden, damit der Mund und der Speisemagen durch ihn sowohl unter sich, als mit der Gesammtheit des Geistes im Gehirne in Verbindung stehe. — Ich habe gesagt „mit der Gesammtheit des Geistes im Gehirne"; denn wenn diese wahrnimmt, dafs ihr im Speisemagen beschlofsner und inwohnender Theil (Portio) durch die Menge oder Kräfte der hineingebrachten Dinge leide, so bewegt sie durch solche Bewegungen den ganzen Vorrath des in den Fibern des Magens und des Schlundes inwohnenden Geistes, die auf diese Fibern am heftigsten wirken. Hiemit zieht sie dann anfangs den Speisemagen, bald darauf aber auch denjenigen Theil des Schlundes, in welchen die schädlichen Materien aus dem Magen hinaufgedrängt wurden, so sehr zusammen, dafs diese endlich ganz hinausgedrückt oder hinausgeworfen werden.

Bei jenen Beschwerden aber, welche wir Hunger und Durst nennen, da die Gesammtheit des Geistes fühlt, dafs diese nicht in Dingen, die im Speisemagen vorhanden sind, ihren Ursprung haben, sondern in einer daselbst ausgegossenen Säure (acido succo), welche dadurch, dafs der Magen leer ist, und daher die vom Milze zu ihm führende Ader von Nichts zusammen gedrückt wird, freien Weg in den Magen hat, und (wie die Säuren überhaupt thun) denselben, so wie auch den in den Fibern des Magens inwohnenden Geist zusammenzieht und zusammendrückt, so beschliefst mithin der Geist, gegen

diejenigen Beschwerden, welchen durch eine innere Bewegung nicht abgeholfen werden kann, etwas Aeusseres und Körperliches, wodurch die Säure eingehüllt wird, (und zwar besser etwas Warmes als Kaltes, weil die Empfindung des Zusammenziehens die Empfindung der Kälte hervorbringt), in den Magen ein- und aufzunehmen, und bewegt die Theile des eingenommenen Nahrungsmittels so, wie es nothwendig ist, um dasselbe in die Substanz des zu ernährenden Körpers zu verwandeln. Wenn der Geist glaubt, die Masse eines Dinges könne nicht verschluckt und seine Härte durch die Wärme des Magens nicht erweicht und überwunden werden, und doch fühlt, dafs es demselben nicht unangenehm seyn werde, so befiehlt er es zu zerbeissen und dann erst zu verschlingen.

Den Durst beschliefst der Geist, gleichfalls durch äufsere in den Magen eingenommene, aber kalte und flüfsige Dinge zu stillen, weil dieser weder allein von der Hitze (aestu) der umgebenden Luft, noch von beständigen heftigen Bewegungen, sondern oft auch von warmen, besonders trockenen, in den Magen aufgenommenen Speisen herkömmt, und daher nur von kalten und flüfsigen Dingen, durch welche dem Magen die nothwendige Feuchtigkeit wieder gegeben, die zu grofse Wärme aber vermindert, und die beginnende Härte der Eingeweide erweicht wird, gestillt werden kann. Defswegen stillt nur eine hinlänglich kalte Flüfsigkeit den Durst.

Den Hunger stillen zwar am besten warme Dinge, welche nicht nur die Säure vertreiben und einhüllen, damit sie den Magen nicht mehr steche und zusammenziehe, sondern auch die schon geschehene Zusammenziehung wieder aufheben. Aber auch kalte Dinge, wenn sie nur körperlich und schwer sind, damit sie die Ader, durch welche die Säure in den

Magen kömmt, auf einige Zeit zusammendrücken und verschliefsen, taugen dazu; denn der Hunger scheint Nichts zu seyn, als die Empfindung der Zusammenziehung, der Durst aber die Empfindung einer zu grofsen Erwärmung des Magens.

Damit aber dem Magen, dessen nervöse Substanz zunächst aus dem Saamen gebildet worden, so viel Wärme, als nothwendig war, die ihm gegebenen Dinge zu überwinden, und in einen dem Blute verwandten Stoff zu verändern, gegeben werden konnte, mufsten mit ihm noch viele Venen und Arterien verwebt, viel Blut eingemischt, und das Netz mit vielen Venen und vieler Wärme darübergelegt, und überdiefs noch andere Eingeweide, vorzüglich die Leber an denselben gebracht werden, welche, indem sie unaufhörlich die ihr gegebenen Säfte in Blut verwandelt, auch die Dinge im Magen verändert und verarbeitet.

Weil aber in den Speisemagen sehr verschiedenartige Dinge gebracht werden, von welchen einige Theile nicht so sehr erweicht, verdünnt und verarbeitet werden können, als es geschehen müfste, um sie in Blut zu verwandeln, und daher ausgeschieden und ausgeworfen werden müssen, so mufste unter dem Magen der Bauch (venter), eigentlich das Gedärm angefügt und auch aus jenem zur Leber ein sehr enger Kanal eröffnet werden; dieser, um durch ihn die feinsten Säfte zur Unterhaltung des Blutes und des Geistes abzuführen, jenes, um die Rückstände auszuscheiden. Dieses letztere (das Gedärm) mufste eben defswegen aber auch nicht gerade, sondern sehr gekrümmt seyn, damit durch einen längern Aufenthalt alle feine Materie, welche zum Gebrauche des thierischen Körpers dienen mag, ausgesaugt werden könnte [34]).

34) Lib. VI. p. 235—238.

5. Funktion des Herzens.

Da aber das in der Leber bereitete Blut noch nicht so warm und fein ist, daſs das Fleisch, wenn es dazu verwandelt wird, weich und warm genug würde, um das Nervensystem und den darin wohnenden Geist sattsam zu erwärmen, ohne dieselben zu sehr zu unterdrücken, und noch viel weniger, um durch seine Ausdünstung den täglichen Abgang des Geistes unmittelbar zu ersetzen, so muſste dem thierischen Körper auch ein Herz gegeben werden, in welchem, weil es stärkere und häufigere Wärme als die Leber hat, das in der Leber bereitete Blut noch viel wärmer und feiner, und in viel wärmere und feinere Flüſsigkeiten verwandelt wird, von welchen in Verbindung mit den Flüſsigkeiten, die aus den Adern zugeflossen sind, sowohl das Fleisch- als Nervensystem ernährt, und erhalten, als auch der Geist in den Fibern der Adern, und den Höhlen des Gehirnes ersetzt und wiederhergestellt werden möchte.

Wenn aber das Herz so warm gemacht worden wäre, daſs es das von der Leber bereitete Blut in eine brennende Materie (rem) verwandeln könnte, so würde es alle anliegende Theile schmelzen und verbrennen. Deſswegen muſste es weniger warm, aber desto beweglicher gemacht werden, damit es die Wärme, welche es dem Blute durch Wärme nicht geben kann, durch die Bewegung gebe.

Weil aber der Geist, welcher es allein beweglich machen kann, in ein aus Blutstoff allein gebildetes (sanguineus) weiches und poröses (laxus) Eingeweide nicht eingesperrt werden konnte, so muſsten dem Herzen überall mit Nervengeist erfüllte Flechten (plexus) eingewebt, und dasselbe damit bedeckt werden, damit es von denselben beständig wechselweise ausgedehnt und zusammengezogen, und dem eingetretenen Blute durch diese Bewegung die-

jenige Wärme und Feinheit (tenuitas) gegeben würde, durch welche es, wenn darauf in den Arterien noch mehr gewirkt wird, beinahe ganz in jene Flüssigkeit und feine Materie aufgelöset und verwandelt wird [35]).

6. Zweck des Athmens und der Lunge.

Weil aber die aus dem ausgearbeiteten Blute immer entweichende feine Materie der Dünste für die Menge des täglich entweichenden Geistes vielleicht nicht hinreichen, oder doch wenigstens der Geist, wenn er nur aus den warmen und siedenden (aestuantibus) Dämpfen käme und wieder hergestellt würde, zu heftig seyn würde, so mufste die Luft durch das Athmen eingezogen und mit diesen Dämpfen vermischt werden, damit sie diese zu grofse Wärme mäfsigte, und, selbst feiner und wärmer gemacht und mit den aus dem Blute aufsteigenden Dünsten vermischt, in die Natur und das Wesen des Geistes übergienge, und auf solche Art den Geist ernähre, den sie sonst unterdrückt oder vertilgt haben würde.

Es mufste daher die Luft eingeathmet und einem Theile (d. i. einer Portion) derselben Zugang zu den Höhlen des Gehirnes eröffnet werden, damit sie den Geist in Bewegung setze und, den aus der Wallung des Blutes aufsteigenden Dünsten beigemischt, ihre Hitze mäfsige und ihre Quantität vermehre; die andere und gröfsere Portion aber mufste zum Herzen geführt werden, um die aus demselben entweichende Wärme zurückzuhalten, und wenn sie in die linke Herzkammer kömmt, und mit dem dort enthaltenen Blute sich mischt, dasselbe feiner zu machen. Die Luft durfte aber nicht augenblicklich,

35) Lib. VI. p. 238.

unverändert und ungeschwächt zu dem Herzen gezogen werden; denn ohne von ihrer Kälte verloren zu haben, würde sie nicht nur, wenn sie das Herz berührt, sondern noch viel mehr, wenn sie in dasselbe dringt, die Wärme des Herzens, anstatt sie zu vermindern und zurück zu halten, vielmehr gänzlich unterdrücken und vertilgen.

Es mufste daher um das Herz ein hohles, zähes und sehr warmes Organ, die Lunge nämlich, gleichsam gelegt werden, welches die Luft aufnimmt und mäfsiget, und dadurch, dafs es das Herz umgiebt, die entweichende Wärme zurücktreibt und zusammenhält, und endlich einen Theil der verdünnten und etwas erwärmten Luft in das Herz treten läfst[36]).

7. Zweck der Gallenblase, des Milzes und der Nieren.

Weil die Theile des Chylus, welche zu der Leber gehen, nicht alle gleich vorbereitet und gleich warm sind (non eadem dispositione et calore donatae), so können sie nicht alle zu gleich guten, d. i. gleich flüfsigen, süfsen und rothen Blute verwandelt werden, sondern es bleiben einige Theile zu fein, andere zu dicht, einige zu warm, andere zu klalt.

Die zu warmen und dichten Theile werden zwar in Blut verwandelt, aber in bitteres, dickes und schwarzes; die wärmsten aber wenig dichten gehen zu schwarzer und saurer Galle (atram acidamque bilem) oder in gelbe und bittere (flavam et amaram) über. Die weniger warmen und dichten Theile, die aber doch zu warm, als dafs sie zur süfsen Flüfsigkeit werden könnten, und zu fein sind, als dafs sie sich zu Blut verdichten könnten, zerflieſsen zu Urin. Die dichtesten endlich, und aus welchen die Wärme

36) Ibidem.

der Leber die Weichheit und Feinheit nicht ganz ausziehen oder wenigstens die härtern Theile nicht erweichen, und dadurch auch mit andern nicht verbinden konnte, werden weder zu einer Flüfsigkeit, noch in irgend etwas Stätiges verwandelt, sondern bleiben wie Asche in der Leber zurück.

Würde aber die eine oder andere (die schwarze oder gelbe) Galle sich mit dem Blute in den ganzen Körper vertheilen, so entstünde daraus für das Thier eine grofse Unbequemlichkeit; denn die saure (acida) oder bittere (amara) feine Materie, die aus ihr beständig entweicht, würde den in den Adern wohnenden Geist stechend wie Feuer plagen und reitzen, zugleich auch das Fleisch anfressen und verbrennen, und es, je nach dem sie selbst beschaffen ist, bitter oder sauer machen, und gelb oder schwarz färben, auch den Geist selbst erbittern, betrüben oder wüthend machen.

Auch der Rufs und die Asche (d. i. Rückstände durch Niederschlag und Sublimation [cineres fuliginesve]) könnten, wenn sie vom Blute in die Adern geführt würden, und aus ihnen entwichen, keinen Vortheil und Nutzen bringen, sondern würden vielmehr die Theile, in welchen sie sich anhäufen, verunreinigen und verletzen, und endlich die Adern verstopfen, oder sich darinnen gar zu einer Rinde oder einen Stein verdichten.

Defswegen mufste das Blut in der Leber selbst sowohl von der bittern und sauren Galle, als von den Rückständen (cineribus fuliginibusque) gereiniget werden. Defswegen wurde auch mit der Leber die Gallenblase verbunden, welche die saure Feuchkeit aus ihr anzieht. Dazu wurde noch das Milz gefügt, welches gleichfalls die saure Galle aus der Leber in sich einsaugt, und überdiefs auch noch die Nieren, in welche die Rückstände (cineres fuligines-

que) abgeführt, und dort in kleinen Stückchen zurückgehalten werden müssen, damit sie nicht von dem Urine in die Urinblase fortgeführt werden, wo sie sich leicht zum gröfsten Nachtheile des Thieres zu Sand oder Stein verdichten könnten [37]).

8. Einrichtung und Funktion der einsaugenden, fortführenden und ausleerenden Gefäfse.

Die bisher beschriebenen Organe können zwar hinreichen, um die Speisen zu der Substanz des Fleisches, der Nerven und des Geistes zu verwandeln; aber sie würden keinen Nutzen gewähren, wenn nicht noch andere damit verbunden wären, durch welche das Nothwendige angezogen, das Schädliche ausgeworfen, und das, was in ihre Substanz verwandelt werden kann, zurückgehalten wird. Diefs sind die Gefäfse und gleichsam Canäle, in welchen die aufgenommenen Säfte nur dahin geführt werden, wohin sie ihre Bestimmung haben, durch deren Verschliefsung sie zurückgehalten, und durch deren Zusammenziehung sie ausgeworfen werden.

Da nun die Säfte aus einem Theile der Gefäfse in einen andern (vorzüglich aus einem untern in einen höhergelegenen) nur dadurch gebracht werden können, dafs der Theil, aus welchem sie angezogen werden, beständig zusammengezogen, und wie von einer Hand zusammengepreſst, und also die Säfte in die aufeinanderfolgenden Theile fortgedrückt werden, die Gefäfse selbst aber kein Vermögen haben, sich zusammen zu ziehen, und sich auszudehnen; indem sie ihrer Natur nach unbeweglich sind, so mufste ihnen der Geist gegeben werden, der sie, je nach dem es die Umstände fordern, zusammenzieht und wieder ausdehnt.

---

37) Lib. VI. p. 259. 260.

Damit aber der Geist dieses ohne alle Mühe leisten könne, sind die Gefäfse sehr weich, sehr nachgiebig (laxa), weit und geräumig gemacht worden. Weil aber in so weiten und nachgiebigen (laxis) Gefäfsen der Geist nicht eingeschlossen werden konnte, so mufsten ihnen dichte und feine Fibern eingewebt werden, in welchen der inwohnende Geist zusammen gehalten werden, und welche er nach Belieben anspannen und nachlassen kann. Diese Fibern mufsten aber so eingewebt werden, dafs sie, wenn sie sich in sich zusammenziehen (in unum collecta), auch die Gefäfse zusammenziehen, wenn sie sich aber auseinander lassen, dieselben gleichfalls auseinander ziehen und ausdehnen.

So besteht der Schlund (oesophagus) aus zwei Häuten. Eine derselben ist mit geraden und schiefen, die andere nur mit queerliegenden Fibern unterwebt. Mittels jener zieht der Geist die Nahrung in den Magen, mittels dieser aber wirft er den Rückstand derselben von dem Magen aus; denn da die queerliegenden Fibern sich kreisförmig (circulo) zusammenziehen, so drängen sie nach beiden Seiten hin (propellunt). Nicht so die geraden; denn da der Geist, wenn er an den äufsersten Theil des Schlundes geführt worden ist, nicht weiter gehen kann, so kann er auch nicht die Fibern vom Magen aus gegen den Schlund anziehen. Dagegen zieht er sie heftig von dem Schlunde aus gegen den Magen an, weil eines Theiles noch Fibern da sind, durch die er weiter geführt werden kann, und andern Theiles die in dem kleinen Raume vom Schlunde aus zu dem Magen angezogenen um so heftiger gespannt werden; denn die aus der Ferne angezogen werden, und auch selbst lang sind, können nicht sehr gespannt werden, weil sie der Geist, durch ihr Gewicht beschwert, nur schwach ziehen kann, gleichwie auch

Menschen einen langen Strick nur schwach anzuziehen vermögen.

Wenn daher der Geist im Magen das Beissen der schwarzen Galle, und vielleicht auch die Trockenheit des Magens fühlt, so wird er in sich selbst zusammengezogen, und verlangt nach einer Speise, schickt sich an, sie zu bereiten, nimmt die bereitete in den Mund, und zermalmet sie mit den Zähnen. Dann schliefst er den ganzen Mund bis an den äussersten Theil des Schlundes zusammen, und wirft die Speise in denselben. Endlich drückt er sie, indem er den Schlund durch Spannung der geraden und queerliegenden Fibern zusammenzieht, in den Magen hinab. Damit sie aber nicht unverdauet in das Gedärme komme, schliefst er den untern Mund des Magens und zieht durch Spannung aller Fibern den ganzen Magen zusammen. Bringt ihm die Berührung derselben Freude, so verbreitet sich dieselbe auf alle Theile desselben; bringt sie ihm aber Ungemach, so strebt der Magen durch schnelle Zusammenziehung ihre Kraft zu überwinden.

Dabei unterstützen ihn auch vorzüglich die Leber, das Milz und die Lunge, die Venen, Arterien und das in ihnen enthaltene Blut, vorzüglich aber auch der Geist selbst, welcher nach eingenommener Nahrung sowohl in den Magen überhaupt, als in die in ihn verwebten Venen und Arterien häufiger zufliefst, sie mächtiger bewegt, häufigere Pulsschläge verursacht, und im Magen gröfsere Wärme hervorbringt, wenn auch die übrigen Theile kalt sind.

Da sich der Geist gerne mit der Verdauung der Speisen beschäftiget, so unterläfst er unterdessen alle übrige Funktionen, und verdauet daher auch nur unvollkommen, wenn er gezwungen wird, sich während der Verdauung mit andern Dingen zu beschäftigen.

Sind in dem Magen die Speisen verdauet, und zu Chylus verarbeitet, so öffnet der Geist durch Nachlassung der schiefen Fibern den untern Mund des Magens, und drückt sie durch höhere Spannung der geraden und queerliegenden und dadurch hervorgebrachter Verengung des Magens in die Gedärme. Aus diesen läfst er das, was vom Chylus in Blut verwandelt werden kann, d. i. die feinsten Theile desselben durch die Adern des Gekröses (mesaraicas), die aus den Gedärmen zu der Leber führen, einsaugen, und so zur Leber kommen. Die übrigen dichtern Theile, die er zum Vortheile des Ganzen nicht anwenden zu können glaubt, weil ihr Gewicht ihn unterdrückt, und ihre Schärfe ihn beifst, wirft und treibt er aus, indem er nicht nur die Gedärme zusammenzieht, sondern auch viele Muskeln den Gedärmen zu Hilfe kommen, die durch die Bewegung und den Antrieb des Geistes alle auf die auszuwerfende Theile drücken.

Den in die Leber gezogenen und dort zu Blut verwandten Chylus, und die bittere und saure Galle, zieht wieder der in den Adern des Milzes und in der Gallenblase wohnende Geist an, und zwar diese in das Milz, jene aber in die Gallenblase.

Dafs der Geist in der Galle selbst wohne, und die Galle nicht von der Blase, sondern von dem in der Blase wohnenden Geiste angezogen werde, beweisen hinreichend die der Blase eingewebten Fibern, die ganz überflüfsig wären, wenn die Blase für sich anziehen könnte. Den bittern Saft zieht aber der in der Blase und in den Blutadern des Milzes wohnende Geist an, weil er, aus dem heifsesten Theile des Saamens geboren, selbst bitter ist, die Bitterkeit liebt und durch bittere Ausdünstung hergestellt werden mufs.

Dafs aber der Geist überhaupt von Ausdünstungen genährt werde, und dafs aus der Galle und jedem Blute beständig Dünste entweichen, durch welche der in seiner Feinheit und Ausdehnung vergehende Geist wieder ersetzt wird, können wir daraus schliefsen, dafs wir auch aus lauen Flüfsigkeiten und selbst aus den dichtesten Dingen Dünste entweichen und zur Gesammtheit (Universitas) des Geistes aufsteigen sehen.

Das von der doppelten Galle gereinigte Blut zieht der in den Adern der Leber wohnende Geist sowohl in die durch die Leber ausgebreitete Ader, als in alle andern Adern, welche nirgends getheilt oder getrennet, sondern so zusammenhängend sind, dafs man sie für eine einzige halten kann. Doch sind sie bald weiter, bald enger.

Der Geist zieht aber das Blut an, weil er die Berührung desselben liebt, und da er in allen Adern wohnt, so will er auch in allen die Berührung des Blutes genieſsen, und zieht es daher an, und zwar immer wieder von Neuem, wenn das angezogene durch die beständige Verdünstung entwichen ist.

In die gleichsam durch die ganze Leber zerstreute Ader, und dann in alle übrige Adern, folglich in alle Theile des Körpers mufs das neue Blut getrieben werden, damit nie ein Mangel an dem ist, wodurch die aus dem Blute in Dunstform entweichenden feineren, oder in die zusammenhängenden Flüssigkeiten (continuos fluores) geschmolzenen dichtern Theile ersetzt, oder wodurch die fleischigen, nervösen und beinigen Theile des Körpers, welche offenbar im Leibe der Mutter nicht so gebildet werden konnten, dafs sie eines Zuwachses von Aufsen nicht bedürften, ernährt, erneuert und vermehrt werden müssen [38]). Es

38) Lib. VI. p. 240—244.

9. Dafs aller Ersatz für den immer theilweise verderbenden Körper aus dem Blute komme.

Es können aber alle Theile (die fleischigen, nervösen und beinigen) und der Geist selbst, der in den Fibern wohnt, ganz allein von dem Blute ersetzt, vermehrt und unterhalten werden, wenn, wie wir glauben müssen, die Dünste, welche aus dem Blute entweichen, in diese Theile und in den Geist selbst gehen; denn da der Geschmack der Leber und des Fleisches, also auch ihre Natur sehr ähnlich ist, die Leber aber offenbar aus dem Blute ihren wesentlichen Bestand hat (constituitur) und immer wieder von demselben hergestellt wird; da ferner das in den Venen mäfsig gekochte Blut in Saamen und in Geist verwandelt wird, und da endlich der Geist selbst, der alle Theile, die er berührt, erhält, in feine Materie verwandelt, und in Flüfsigkeiten geschmolzen werden kann, so kann man nicht zweifeln, dafs diese Flüfsigkeiten, welche, so fein sie übrigens sind, doch sehr ungleichartig sind, wenn sie in das Fleisch, in die Nerven, oder in die Gebeine tretten, in denselben sich verdichten können, da wir auch das flüssigste Wasser und andere Flüfsigkeiten zu den dichtesten Dingen und selbst zu Steinen werden sehen.

Ueberdiefs lehrt Galenus und selbst jede genauere Beobachtung, dafs die Venen zwar schwächer, aber doch wie die Arterien pulsiren, d. i. erhoben und zusammengedrückt werden. Hätten wir aber auch dieses Zeugniss und diese Beobachtung nicht, so müfsten wir es schon (a priori) schliefsen, indem der äufserst bewegliche und feine Geist alsobald, wenn er sich zu bewegen aufhört, oder auch nur wenig zusammengedrückt wird, grofses Ungemach empfindet, und daher in den Venen nie ganz träge und unthätig seyn kann. Daher ist es für ihn ganz zweckmäfsig, die Venen zu erweitern und zu erhe-

hen. Man bemerkt es aber an den Venen weniger, als an den Arterien, weil die Arterien, also in sich selbst verdichtet und geeiniget, auch ganz hart und steif sind, dafs sie sich immer ganz erheben, sobald ein Theil davon gehoben wird, da hingegen die Venen so weich und nachgebend sind, dafs jeder Theil derselben von den übrigen gleichsam abgesondert, und in eine verschiedene Lage gebracht werden kann. Defswegen ist die Bewegung derselben auch viel langsamer und schwächer, als die der Arterien.

Das zum Herzen gebrachte und durch die häufigere und stärkere Wärme desselben wärmer und feiner gemachte Blut, welches von nun an nicht mehr in den einfachen und nachgiebigen (laxis) Venen, sondern in gedoppelten und dichten Arterien enthalten ist, treibt der in den Fibern der Arterien enthaltene Geist sowohl in diejenige Arterie, welche gleichsam zum Herzen zurückgebogen ist, als auch in die, welche zur Lunge führt, und in alle übrige, welche nirgends von einander getrennt sind, sondern alle zusammen nur eine ausmachen.

Der Geist, welcher das Blut in allen Arterien treibt, verwandelt es in wärmere und feinere Materien, aber nur in solche, in welche er es schon in den Venen verwandelt, nämlich in verschiedene Flüssigkeiten, und in Dünste, welche, der Natur des Geistes nahe kommen, welche, erzeugt aus dem Blute der Arterien, eben das leisten, was sie leisten, wenn sie aus dem Blute der Venen entstehen. In beiden Fällen dienten nämlich die Flüfsigkeiten zum Ersatze des Fleisches, der Nerven und der Gebeine, die feine Materie aber zum Ersatze und zur Nahrung des Geistes, der in den Höhlen des Gehirnes wohnt.

Daher kömmt aber, dafs eine Verminderung des Geistes, wenn dem Thiere sonst auch gar Nichts widerfährt, nach dem Zeugnifs des Galenus eine Ver-

vielfältigung der Pulsschläge verursacht. Wenn nämlich der Geist seine Abnahme fühlt, so bewegt er diesen Theil der Arterien und folglich auch alle übrigen schneller, damit daraus eine häufigere Ausdünstung, die ihn wieder ersetzt, entstehe. Er bewegt sie aber durch eine gleichsam zitternde Bewegung (motu trepidatorio); weil er, für sich besorgt, ängstlich um Hilfe ruft.

Es mufste überdiefs, wie es auch wirklich geschehen ist, dieser Theil der Arterie sehr lang, aber in sich zusammengezogen und sehr enge gemacht werden; denn aus einem kurzen und weiten hätte die häufige Ausdünstung, wie sie zum Ersatze des Geistes nothwendig ist, nicht ausgezogen, noch in einem engen oder kurzen Raume ein langer Theil ohne Zusammenziehung, oder ein weiter Theil ohne Verengung gesetzt werden können.

Da aber das Fleisch- Nerven- und vielleicht auch das Bein-System immerfort theilweise verdorben wird, d. i. verweset, alle Ueberbleibsel aber von diesen 3 Arten verdorbener Theile nicht zur höchsten Feinheit der Dünste, welchen überall ein Ausweg offen steht, gebracht werden können, und defswegen in dem Körper nicht als auszuwerfende, sondern als wieder herzustellende Theile zurückbleiben, so war es nothwendig, dafs der Geist und die Flüssigkeiten nicht nur die äufserste Oberfläche dieser 3 Systeme berührten, sondern dafs sie dieselben ganz und innigst durchdrangen.

Das Bein-System erscheint zwar durchlöchert, ist aber dicht und hart, so, dafs es zwar offenbar ist, wie die Theile, welche diese Löcher enthalten, von den eingedrungenen Flüfsigkeiten berührt werden können, aber nicht, wie dieses auch bei denjenigen Theilen geschehen könne, welche von den Löchern entfernet sind. In dem Fleisch- und Nerven-Systeme,

welches weich und nachgiebig (laxum) ist, sind entweder gar keine Poren, oder, wenn einige da sind, so mufs doch der gröfste Theil der Fleisch- Nerven- und Bein-Substanz stätig seyn. Defswegen ist uns ganz und gar nicht klar, wie die zwar feinen aber doch körperlichen Flüfsigkeiten in diese 3 Gattungen der Substanzen (das Fleisch, die Nerven und die Gebeine), aus welchen der thierische Körper besteht, kommen, um die verdorbenen Theile herzustellen und zu ersetzen; denn mit Recht scheint Aristoteles behauptet zu haben, ein Körper könne von einem andern nicht durchdrungen werden.

Wenn es aber schon wahr und unläugbar ist, dafs stätige, harte, dichte und unzusammendrückbare Körper von andern nicht durchdrungen werden können, indessen aber gleichwohl einer derselben eröffnet werden kann, ein anderer hingegen, welcher das Vermögen besitzt, jenen zu erweichen, locker zu machen, und zu eröffnen, selbst an sich fein und winzig ist, so, dafs er in die Oeffnungen, die er in dem andern macht, eingehen kann; so wird, wie ich glaube, selbst Aristoteles nicht läugnen, dafs er wirklich in ihn eingehe, besonders da uns der Augenschein lehrt, dafs das Fleisch, die Nerven und auch harte und starre Holzarten von (besonders lauwarmem) Wasser und anderen Flüfsigkeiten, in welchen sie länger oder öfter eingetaucht werden, endlich ganz durchnäfst, und in einen gröfsern Raum ausgedehnt werden.

Da nun das Fleisch- und Nerven-System, obschon stätig, aber doch nicht so hart und dicht ist, dafs es nicht noch weiter verdichtet werden könnte, nicht jedem Dinge, wie Stein und Eisen, entgegenwirkt, ohne ihm auszuweichen, oder von ihm aufgelockert und eröffnet zu werden, sondern vielmehr weich, nachgiebig (laxum) und seiner Natur nach

zusammendrückbar ist, die Flüfsigkeiten aber, welche aus den Venen und Arterien entweichen, viel feiner und wärmer, folglich auch durchdringender als Wasser sind, und auch den Dingen, welche sie berühren, durch ihre Zähigkeit inniger anhangen, so werden sie wohl auch mehr erweichen, lockern, und die Poren des Körpers, in den sie eingehen, leichter eröffnen und sich wirklich (effective) in dieselben ziehen können. Zugleich sieht man leicht, dafs auch die verdorbenen Theile, welche aus dem Fleisch- und Nerven-Systeme ausgeschieden werden müssen, durch diese Poren in Verbindung mit dem beständig daraus ausfliefsenden Flüfsigkeiten ausgegossen werden können, wenn sie zur höchsten Feinheit der Dünste gekommen sind.

Was die Gebeine betrift, so ist es zwar unläugbar, dafs sie in ihrer Vollkommenheit und Festigkeit (consistentia) viel härter und dichter sind, als dafs sie von Flüfsigkeiten durchdrungen, also erweicht und locker gemacht werden (laxari) könnten; allein wir müssen uns erinnern, dafs sie nicht immer, sondern nur so lange ernährt werden, als sie weich sind, und dafs die innern Theile der Gebeine, in welche die Flüfsigkeiten eindringen sollen, so bestellt (dispositae) sind, dafs die Flüfsigkeiten leicht eindringen können, und kein Theil des Markes von den Oeffnungen, durch welche die Flüfsigkeiten eintretten, zu sehr entfernt sey, um von ihnen erreicht und durchdrungen zu werden.

Es wird daher offenbar das ganze Fleisch- Nerven- und Gehirn-System des thierischen Körpers nur aus und von dem Blute, in so weit ein Theil desselben zu Saamen verwandelt worden ist; dann von dem Blute und dem Saamen zugleich, wenn sie in (consistente) Flüfsigkeiten übergehen, auf die von uns angegebene Weise vermehrt und ernährt; denn

auf dieselbe Weise, wie die Theile ernährt werden, werden sie auch vermehrt, wenn durch die Nahrung mehr hinzukömmt, als durch die unmerkliche Verderbung beständig verloren wird [39]).

10. Ursache des Wachsens in der Jugend, und des Abnehmens im Alter.

Da das Junge, so lange es im Leibe der Mutter ist, den gröfsten, eben geboren noch einen grofsen, aber bald darauf einen immer kleinern, und endlich gar keinen Zuwachs mehr gewinnt, wie wir z. B. an dem Menschen sehen, welcher so klein in seiner Empfängnifs in 9 Monaten zu einem grofsen Kinde wird, geboren aber die eine Hälfte seiner Gröfse in 3, die andere in 15 oder mehr Jahren erreicht, dann aber nicht mehr wächst, sondern vielmehr abzunehmen scheint, so müssen wir auch die verschiedenen Ursachen dieser Unterschiede kennen lernen.

Die vorzüglichste Ursache scheint aber die verschiedene Natur und Gestaltsamkeit (dispositio) des ernährenden Blutes zu seyn, welche von der Verschiedenheit der Leber, von welcher das Blut bereitet und mit seinen Eigenschaften begabt wird, abhängt. Daher mufs das Uebermaas des Wachsthumes der Kraftfülle (vigori) im Blute des Kindes, das Aufhören aber, und endlich das Abnehmen des Wachsthumes der Schwäche (languori) und endlich dem Mangel des Blutes im Manne und im Greisen zugeschrieben werden.

Die sehr weiche, süfsschmeckende, fettige, bleichrothe (puniceo col.) am Geschmack sehr wenig vom Fleische verschiedene, mehr zur weifsen als schwarzen Farbe sich hinneigende Leber des Kindes verwandelt auch den zugeführten Chylus in sehr flüs-

39) Lib. VI. p. 244—246.

siges, reines, gleichartiges, der Leber an Farbe und Geschmack gleiches Blut.

Weil hingegen die Leber des Greisen dicht, hart, salzig, bitter und schwarz ist, so bereitet sie auch Blut von derselben Eigenschaft. Die Leber des Kindes macht aber süfses Blut, weil sie eine schwache und sanfte Wärme hat, die Leber des Greisen aber bitteres Blut, weil ihre Wärme häufiger und stärker ist. Viele Gründe stehen auch dafür, dafs ein Blut, wie das der Kinder, flüssig, und wenn schon nicht ganz gleichartig (weil Fleisch, Nerven und Gebeine davon genährt werden müssen) doch in jenen Theilen, welche zu den einzelnen Systemen verwandelt werden sollen, sich gleichartig und (vorzüglich die zum Fleische zu verwendende Theile) mit einer sehr sanften Wärme, die der des Fleisches ähnlich ist, begabt seyn müsse. Das Blut des Greisen hingegen ist viel weniger zur Ernährung geeignet, weil es sehr dick, ungleichartig und zu warm ist, als dafs es in eine sehr flüfsige und gleichartige Flüfsigkeit verwandelt werden könnte, sondern vielmehr gröfsten Theiles in bittere, salzige und saure Dünste verwandelt wird, beständig entweicht, und daher dem Körper nicht nur keinen Zuwachs giebt, sondern ihm vielmehr immer Etwas entzieht.

Wir können daher behaupten, es wachse der empfangene Saame des Thieres im Leibe der Mutter defswegen in so kurzer Zeit zu einem vollkommenen Jungen aus, weil das gährende, d. i. menstruirende (menstruus) Blut, von welchem das Junge genährt wird, immer in die neugebildete Leber zusammenfliefst, und in die feine und sanfte Wärme derselben eben so wohl die dichtern, als die flüfsigern Theile des einströmenden Blutes zu einer sehr flufsigen und gleichartigen Flüfsigkeit verwandelt.

Das an's Licht getrettene Junge erhält noch grossen Wachsthum, weil dessen Leber noch keine oder nur sehr wenig feine Materie verloren hat, daher noch sehr weich ist, sehr feine Wärme hat, die keinen Theil der Milch oder anderer Speisen, oder selbst des Chylus zur Feinheit der Dünste erheben kann, sondern Alles, was in dem Magen zur Nahrung des Körpers genützt werden mag, in flüssiges gleichartiges, und zur Verwandlung in alle 3 Arten der Systeme, aus welchen der thierische Körper besteht, geeignetes Blut umschaft.

Die Körper der jungen Thiere werden weniger, und endlich gar nicht mehr vermehrt, weil die Leber immer mehr von ihrer Weichheit verliert, dadurch dichter und härter, immer wärmer und heisser wird, und daher einen gröfsern Theil der Speisen, und des aus ihnen entstandenen Chylus zur Feinheit der Dünste erhebt, und daher nicht mehr die ganze Masse der eingenommenen Nahrung in reines und flüssiges Blut schmilzt, sondern in viel unreineres und ungleichartiges, dessen feinerer Theil sich zu Dünsten verwandelt, ein anderer mittlerer allein zu Blut wird, der dritte dichtere aber als ganz unnütz auf verschiedenen Wegen aus dem Körper abgeschieden werden mufs. Daher ist es kein Wunder, dafs die Körper der erwachsenen Thiere, welche immer mehr verdorben als wieder ersetzt werden, keinen neuen Zuwachs erhalten.

Im höchsten Alter endlich scheinen die Körper der Thiere sogar abzunehmen, und verkleinert zu werden, weil durch die zuletzt sehr dicht gewordene Leber, und ihre so sehr angehäufte Wärme das Blut sehr unrein werden mufs, und nur ein sehr kleiner Theil derselben zur Nahrung tauglich ist, weswegen die Theile weniger ernährt, als verdorben und verkleinert werden müssen.

Dafs aber Alles so, wie wir bis jetzt gesagt haben, geschieht, kann man, wenn man es je aus dem Vorgetragenen nicht genug eingesehen haben sollte, leicht an jedem Thiere wahrnehmen; denn die Leber der jungen und fleischigen Thiere ist weich und nachgiebig (laxum), weniger zur schwarzen Farbe übergehend, süfs und fett, die der alten Thiere aber mager, dicht, hart und schwarz, salzig und selbst bitter. Dazu kömmt, dafs die Körper der Alten einen Ueberfluſs an gallichten und gesalzenen Excrementen haben, welche aus denjenigen Theilen des Blutes entstehen, welche wegen ihrer zu grofsen Dichtigkeit und Wärme in keinen Theil des Körpers verwandelt werden konnten.

Die Körper der Nordländler sind bekanntlich grofs, weifs und fett, die der Südländer aber klein, schwarz und dürr, weil in jenen die schwache und kurzdauernde Wärme, die sie umgiebt, nur wenig, in diesen aber die langdauernde und starke Wärme der Sonne alles Weiche zur höchsten Feinheit bringt, und dadurch die Körper hart und trocken macht.

Daraus, dafs die meisten Greise schlechter zu verdauen scheinen, darf man nicht schliefsen, es sey die Wärme der Leber in ihnen vermindert worden; denn die schlechte Verdauung mufs nicht der verminderten, sondern vielmehr der vermehrten Wärme des Magens zugeschrieben werden, weil diese die weichern Theile der Speisen viel eher zu Flüssigkeiten und sogar zur höchsten Feinheit der Dünste verwandelt, als sie die härtern Theile erweicht und flüfsig macht, welche sie vielmehr erhärtet. Die verminderte und mäfsige Wärme verwandelt beinahe zugleich die weichern Theile der Speisen zu Flüfsigkeiten, erweicht wenigstens und macht die härtern Theile flüfsig, so, dafs sie von den wirklichen schon entstandenen Flüfsigkeiten durchdrungen wer-

den können, und dafs so aus beiden ein Ding wird, das wenigstens ungleichartig weich und so geartet ist, dafs es ganz in gleichartigen Chylus verwandelt werden kann, der dann selbst in flüfsiges, süfses und bleichrothes (puniceus) Blut übergeht, da hingegen der Chylus, welcher aus den Speisen, deren einige Theile dicht und hart, andere weich und locker sind, bereitet wird, theils in schwarzes und dichtes, theils in zu salziges Blut, das sich nicht verdichten kann, wie bei den Wassersüchtigen, übergeht.

Es verdauet also die zu grofse Wärme der Leber zwar geschwinder, aber gewifs auch schlechter, als die mäfsige, und der Fehler der Verdauung bei alten Menschen ist mehr dem Uebermaase, als dem Mangel der Wärme zuzuschreiben. Wenn er aber auch einem Mangel zugeschrieben werden soll, so ist dieses nicht der Mangel an Wärme, sondern an Fettigkeit, wozu noch die Abgezehrtheit (gracilitas) des Magens gehört; denn wenn diese bei den Eingeweiden trocken und mager (gracilis) werden, so mufs auch die Verdauung des Magens schlechter werden.

Dafs die verschiedensten Theile des thierischen Körpers und der ganze Körper überhaupt immer zunimmt, aber dadurch weder der Bau der Theile noch ihre Form geändert wird, kömmt daher, dafs die einzelnen Flüfsigkeiten in die Stoffe, zu welchen sie sich verdichten, und aus welchen diese Theile zusammengesetzt werden, immer auf dieselbe Weise eingehen, dieselben wieder herstellen und erweitern, weswegen diese Theile eben so wachsen, wie sie zuerst gebildet worden sind, und auch immer dieselbe Figur und denselben Bau beibehalten [46]).

46) Lib. VI. p. 247 — 249.

II. Fortpflanzung der Thiere durch Erzeugung in der Gebährmutter.

Da der Körper durch die Wärme der umgebenden Luft, und noch mehr durch seine eigene immer vermindert wird, und es daher durch keine noch so künstliche Anstalten, der Natur möglich war, das Thier also zu erhalten, dafs es ewig oder auch nur sehr lange leben könnte, so mufsten ihm, wenn je das Geschlecht immerfort erhalten werden sollte, die Organe und das Vermögen gegeben werden, sich selbst zu erzeugen und zu erneuern, und zwar so verschiedene Organe, dafs sie einem einzigen Individuum nicht zugleich gegeben werden konnten; denn es kann nicht ein und dasselbe Individuum den Saamen aus dem Geiste erzeugen, Ueberflufs an zäher (viscosa) den eingebornen Geist zusammen haltender Materie, welche zu Nerven, Fleisch und Gebein gebildet werden soll, haben, und zugleich das Junge tragen und ernähren; denn um den Geist zu bereiten, ist grofse Wärme nothwendig, neben welcher die Feuchtigkeit und überwiegende Flüfsigkeit (superfluiditas) nicht im Uebermaase vorhanden seyn kann, die doch zur Ernährung, Bildung und Empfängnifs höchst nothwendig sind.

Defswegen, und weil auch das thierische Individuum, welches zum Empfangen, zur Gebährung und zur Ernährung des Jungen bestimmt ist, zur Zeit der Schwangerschaft, der Geburt und der Erziehung weder der eigenen Nahrung noch andern zum Leben nothwendigen Geschäften genug abwarten, und für sich selbst sorgen kann, so mufste jede Gattung der vollkommenen Thiere gleichsam in 2 Geschlechter getheilt und jedem Geschlechte sein eigenes Geschäft, und die dazu nothwendigen Organe gegeben werden. Wir wollen dies an dem Menschen betrachten, an welchem es offenbar hervortritt.

Dem Manne, der den Saamen bereiten, und in die Gebährmutter des Weibes ausschütten, die Nahrung für sich, für das Weib und das Kind besorgen, und sich und ihnen Schutz geben soll, mufste die gröfste Hitze gegeben werden, durch welche der männliche Geschlechtstheil herausgetrieben und vieles und gutgekochtes Blut bereitet wird, woraus der Saame und der ganze Körper hinreichend dicht und fest, und vieler und warmer Geist gezogen wird; denn der Mann mufste einen zu allen Arbeiten und zur Ertragung der Einflüfse der Luft geeigneten Körper, und einen unbesiegten, unerschrockenen und einen alle Gefahren zu bestehen muthigen Geist erhalten.

Das Weib hingegen, das den männlichen Saamen aufnehmen, und in dem der Geist vollendet, oder auch eingeboren, oder wenigstens zurückgehalten, gebunden oder ficirt werden mufs, das ferner in der Gebährmutter das Kind tragen, gebähren, ernähren und erziehen, ihr Leben im Hause verleben, für das von dem Manne Erworbene sorgen, den durch körperliche oder geistige Arbeiten ermüdeten Mann erfreuen und erheitern soll, das Weib konnte nur eine schwache Wärme erhalten, welche weder den Geschlechtstheil hervordrängen, noch aus dem Saamen den Geist ausziehen kann, wohl aber hinlänglich ist, die Speisen in flüfsiges und wäfseriges Blut zu verwandeln, dessen einer Theil als unnütz und überflüfsig durch die monatliche Reinigung ausgeworfen werden mufs, wenn nicht durch ihn ein Kind in der Mutter ernährt werden soll. Der andere Theil aber dient dem Körper des Weibes selbst zur Nahrung, welcher weich, feucht, glatt und unbehaart gebauet ist, und wenigen und nicht heifsen Geist besitzt. Es mufste nämlich dem Weibe ein schwacher, saftreicher, ganz glatter und zierlicher Leib nebst einem

sanften und furchtsamen Geiste gegeben werden, wie er zur Erhaltung des Kindes und des Vermögens (rerum), dann zur Ergötzung und Folgeleistung gegen den Mann seyn mufste.

Das Verlangen und der Trieb nach Begattung mufste sowohl bei dem Manne als bei dem Weibe übergrofs, wie er auch wirklich ist (ingens, qualis revera est), so wie die Wollust bei derselben von allen, die das Thier geniefst, die gröfste seyn. Ueberdiefs mufste aber auch beiden eine unglaubliche und unbesiegbare Liebe gegen das Kind, als ihr eigenes Werk, gegeben werden; denn würden die beiden Geschlechter nicht von so heftigen und ununterbrochenen Reitzen und von so übergrosser Wollust zur Erzeugung getrieben, so würden alle Gattungen der Thiere schon lange abgenommen haben, indem sie alle ein übrigens mühesames und lästiges Werk fliehen und vernachläfsigen würden.

Zu dem Zwecke der Begattung sind nun auch die Geschlechtstheile zweckmäfsig gebildet, und aus der Natur der beiden sich Begattenden geht hervor, warum nicht jedes Weib, und aus der Begattung mit jedem Manne empfange u. d. gl. [41]).

12. Fortpflanzung der Thiere durch Einwirkung der Sonne auf die Erde.

Es ist aufser Zweifel, dafs die Sonne durch ihre mächtige Wirkung, welche die Erde nicht nur in Wesen, die zwischen der Sonne und der Erde liegen, sondern auch in solche, die der Sonne am nächsten verwandt sind, d. i. in die wärmsten und feinsten Dünste, und sogar in Feuer selbst verwandeln kann, aus derselben Substanz der Erde dadurch, dafs sie der Materie den Geist eingebährt, auch die ver-

41) Lib. VI. p. 250—253.

schiedensten Thiere als wesentliche Bestandheiten, d. i. Bestand habende Wesen hervorbringen (constituere) könne.

Es scheint aber nicht, dafs wir die Art und Weise, wie dieses geschieht, weiter nachzusuchen haben; denn es läfst sich nicht zweifeln, dafs diese unmittelbar aus der Erde durch die Einwirkung der Sonne erzeugten Thiere eben so entstehen, wie diejenigen, welche aus dem Saamen im Leibe der Mutter gebildet werden.

Wenn nämlich die Sonne was immer für einen Theil der Erde, oder ein anderes Wesen so verändert und umgestaltet (disposuit), dafs sie einige Theile desselben in eine zähe Flufsigkeit, die dem Saamen der Thiere, andere aber in eine etwas flüfsigere Flüssigkeit, die dem Blute ähnlich ist, verwandelt hat, so kann sie wohl diese also vorbereiteten Materien mit Hilfe ihrer beständigen Wärme zu eigenen Theilen des Thieres ausbilden, und in ihnen auch den Geist erzeugen (ingenerare) so, dafs, wenn Alles gehörig zusammentrift, und in bestimmten Verhältnissen vorhanden ist, ein vollkommenes lebendiges und fortdaurendes Thier nach seiner wesentlichen Bestandheit erzielt (constituitur) und erzeugt wird. Ist aber Etwas zu wenig oder zu viel, so kann nur ein Monstrum, oder eine unzeitige Geburt, d. i. ein mangelhaftes, verstümmeltes oder mit überflufsigen Gliedern versehenes Thier hervorgehen.

Defswegen sehen wir auch die meisten ohne Vater und Mutter von selbst erzeugte (sponte prognata) Thiere im Frühlinge und Herbste, wo überflufsige Wärme und Feuchtigkeit herrscht, und in weichen und feuchten Orten entstehen; denn im Winter, wenn Kälte vorherrscht, kann in ihnen kein Geist erzeuget (ingenerari) werden, oder geht wenigstens sogleich wieder zu Grunde. Wenn es aber viel

regnet, kann ein Körper wegen zu grofser Feuchtigkeit nicht gebildet werden, und der Geist, der nicht fixirt werden kann, entflieht. Im Sommer aber wird zwar viel Geist erzeugt, kann aber nicht zurückgehalten werden, sondern geht wegen zu grofser Hitze in Dünste über und entflieht. Zugleich kann wegen Mangel an Feuchtigkeit ein Körper nicht so gebildet werden, dafs ein Thier daraus würde.

Es entsteht aber sogleich ein Thier, sobald die Materie, in welcher der Geist wohnt, gehörig erweicht worden ist, und die zum Leben nothwendigen Organe erhält. Daher sehen wir bei Regen, besonders im Frühlinge und Herbste, bisweilen in einem Augenblicke eine solche Menge Frösche entstehen, dafs sie mit dem Regen herabgekommen zu seyn scheinen.

Indessen werden nur selten Thiere ohne Saamen erzeugt; denn es mufs vieles sich vereinigen, damit der Geist in einem bequemen und tauglichen Stoffe erzeugt und erhalten, und der Stoff in so viele und solche Organe verwandelt werden kann, wie sie der Geist nothwendig hat, um sich und den Körper zu erhalten, und die Organe zu erneuern. Wenn auch nur Eine Bedingung dazu fehlt, so wird das Thier entweder nicht vollendet, oder wird wenigstens eine Mifsgeburt, oder geht, wenn es auch vollendet wird, bald wieder zu Grunde, indem der Geist entweder nicht hinreichend zurückgehalten, oder nicht hinreichend geschützt wird, oder die zur Erhaltung seines Körpers nothwendigen Organe nicht hat.

Alle Thiere aber, welche gebildet worden sind, sind so gebildet, dafs sie auf keine Weise anders hätten gebildet werden können. Dieses sehen wir schon daraus, dafs keinem Thiere von dem Etwas abgeht, was zur Vollbringung der Verrichtungen seiner Natur, oder zum Leben und zur Erhaltung

nothwendig ist, zugleich aber kein überflüfsiges Organ oder Glied denselben gegeben ist.

Es ist aber der sicherste und offenbarste Beweis der unendlichen Weisheit des Schöpfers, dafs das, was nach der Nothwendigkeit der Materie (materiae necessitate) geschehen mufste, überall und vorzüglich in der Bildung des thierischen Körpers mit Auswahl (consulto) und eines höhern Gutes wegen gemacht scheint und ist.

Diese höchste Weisheit des Schöpfers leuchtet aber nicht nur in der bewunderungswürdigen Einrichtung des thierischen Körpers und seiner Glieder hervor, sondern ruft uns aus allen Geschöpfen zu. Der Sonne ist nämlich diejenige Wärme gegeben, welche die Erde zu Speisen, dem Magen des Thieres diejenige, welche die Speisen in so viele verschiedene Säfte, Flüfsigkeiten, Rückstände (cineres) und in Geist verwandelt, woraus Fleisch, Blut, Nerven und Gebeine entstehen, und der ganze Bau des thierischen Körpers und seiner Organe, wie auch dessen Ernährung, Erhaltung und Erneuerung erreicht werden kann.

Es ist aber offenbar, dafs die vollkommeneren Thiere und vorzüglich der Mensch, welchem (wie die heil. Schrift und die Vernunft selbst lehrt) eine göttliche Substanz und die Form der Gottheit gegeben worden ist, keineswegs unmittelbar aus der Erde durch die Wärme der Sonne erzeugt werden konnten; denn um so viele und so verschiedene, so weiche und zarte Stoffe, bei deren Bau und Einrichtung sogar Nichts fehlen durfte, ohne Schaden des Ganzen, und seines schnellen Unterganges zu vollenden und zu erhalten, und noch mehr, um in ihnen den Geist zu erzeugen und festzuhalten, war eine gute, lang und sorgfältig vorbereitete Materie, und eine be-

bestimmte, mäfsige, lange dauernde, sanfte und höchst gleichförmige Wärme nothwendig.

Die Wärme der Sonne ist aber nicht immer gemäfsigt, sondern bald heftiger, bald schwächer, und leuchtet und erwärmet selbst da, wo sie mäfsig wirkt, nicht immer gleich, und scheint daher nur diejenigen Thiere erzeugen und beleben zu können, welche wir häufig ohne Saamen entstehen sehen; diejenigen nämlich, welche weder aus so verschiedenen, noch aus so weichen und zarten Theilen, wie die vollkommenen Thiere bestehen, und zu deren Vollendung keine so lang andauernde Wärme nothwendig ist.

Aber auch selbst die unvollkommneren Thiere werden nicht in der Tiefe der Erde, sondern an, oder nahe an der Oberfläche derselben geboren, nicht zwar, als wenn in der Tiefe der Erde die zur Erzeugung der Thiere nothwendige Wärme fehlte, sondern, weil da die Erde zu gleichartig ist, zur Bildung der Thiere aber eine sehr ungleichartige, aus dichten und feinen sich einander mäfsigenden Theilen bestehende Materie erfordert wird [42]).

III. Physiologie der Pflanzen.

1. Auch den Pflanzen ist wie den Thieren ein Geist, der nicht eingeboren, sondern aus der Natur ihrer sichtbaren Theile neu erzeugt wird, hinzu gegeben; und der auch nicht in der ganzen Substanz derselben, sondern nur in der Rinde und den Fibern wohnt.

Nachdem wir die Erzeugung der Thiere, und besonders des Menschen untersucht haben, kommen

42) Lib. VI. p. 254—256.

wir zu der Betrachtung des wesentlichen Bestandes (consistentia) der Pflanzen.

Hier müssen wir allererst untersuchen, ob die Seele (anima), welche nach allen Physikern in den Pflanzen ist, so in denselben sey, wie alle Formen in ihren eigenen Materien sind, oder ob sie von dem Körper verschieden sey, und in denselben, wie in einer Bedeckung und ihrem eigenen Organ wohne?

Darüber kann nur aus der Zusammensetzung der Pflanzen und den Thätigkeiten (actiones) und Leiden (passiones) derselben von der Sonne, durch welche, und der Erde, aus welcher sie gebildet werden, und endlich aus den Wirksamkeiten (operationes) derselben Aufschluſs geholt werden; denn da die Pflanzen aus verschiedenen Stoffen oder Wesenheiten zusammengesetzt sind, und nicht an jedem ihrer einzelnen Theile dieselben Thätigkeiten (actiones) und Leiden (passiones) zeugen; da sie auch nur durch diejenige Sonnenwärme, welche zwar den Geist in einer Materie erzeugen, aber nicht wieder aus ihr ziehen kann, und nur aus derjenigen Erde, die in eine weiche und zähe Materie, in welcher Geist erzeugt und erhalten werden kann, überzugehen im Stande ist, gebildet werden, und Wirksamkeiten äussern, welche den sichtbaren Theilen des Körpers auf keine Weise eigen seyn können; so kann man wohl nicht glauben, sie haben aus einer einzigen Natur ihre wesentliche Bestandheit erhalten (constitui), und es inhärire die Seele ihrem Körper als ihrer eigenen Materie, sondern daſs auch ihnen der Geist, wie den Thieren, als neue aus dem Saamen erst zu erzeugende Substanz hinzugegeben worden, weil nur ihm die Wirksamkeiten (operationes), welche wir an Pflanzen bemerken, zukommen können.

Die Pflanzen bestehen aus der obersten harten und dichten, dann aus einer innern sehr weichen,

sehr beugsamen, und mit vielen Fibern durchwebten Rinde, und endlich aus dickem und hartem Holze.

Was ihre Fortpflanzung betrifft, sieht man sie nicht nur, wie die Thiere, Saamen bereiten, aus dem sie gleichsam erneuert aus sich selbst hervorgehen, sondern sie erzeugen sich auch aus abgeschnittenen Zweigen, und auch aus der blosen Rinde in andern Pflanzen, aber in keinem anderen Theile, er mag so gros seyn, als er will, wenn ihm die Rinde abgezogen worden. Sie leben aber fort, wenn was immer für ein Theil des Holzes weggeschnitten worden, und treiben selbst junge Zweige, wenn nur die Rinde des zurückgebliebenen Theiles nicht verletzt worden ist; verdorren aber und sterben, wenn die Rinde auch nur wenig verletzt worden ist.

Sie entstehen vorzüglich durch die Frühlings- und Herbst-Sonne, nie aber von der Sonne des Sommers oder des Winters, ausser, wo diese stark, jene aber mehr, als gewöhnlich schwach ist.

Die Erde, aus welcher die Pflanzen entstehen sollen, mus weich und fein seyn; denn in einer dicken, harten und sandigen Erde entstehen keine, und eben so wenig in zu feiner und feuchter, welche mehr Wasser als Erde zu seyn scheint, wie der Lehm (lutum). In einer sehr dichten und zusammenhangenden (tenax) Erde wachsen auch nur selten, und nur kleine Pflanzen.

Einmal wo immer gewachsene Pflanzen saugen aber, wenn sie gesund sind, immer Säfte ein, und scheiden das Ueberflüsige und ihrem wesentlichen Bestehen (constitutio) Schädliche aus.

Da nun die Pflanzen aus verschiedenen Theilen bestehen, und durch dieselben verschieden wirken und leiden, so erhalten sie ihr wesentliches Bestehen (constitutio) nicht von einer einzigen Natur, d. i.

von einer inwohnenden Seele, als einer der gesammten Natur inhärirenden Form, und können daher kein ganz gleichartiges Wesen seyn; denn wären sie Eins und gleichartig, so müfste durch Einschneidung des Holzes die Pflanze eben so zu Grunde gehen, wie durch Abziehung der Rinde, welches doch der Erfahrung widerspricht.

Weil dann ferner keine Pflanzen von einer Wirkung der Sonne, die entweder zu schwach ist, um den Geist darinnen zu erzeugen, oder zu heftig, um den zur höchsten Feinheit gebrachten Geist von dem Entweichen zu bewahren, hervorgebracht werden, auch keine aus einer Erde entstehen, die zu keiner weichen, zähen und beugsamen Materie verwandelt werden, oder den in ihr erzeugten Geist nicht zurückhalten, und von dem inwohnenden Geiste nicht nach Belieben zur Aufnahme der Nahrung oder Ausscheidung des Ueberflüfsigen zusammengezogen oder ausgedehnt werden kann; so müssen wir mit Recht urtheilen, dafs auch den Pflanzen eine andere unsichtbare, von den sichtbaren Theilen ihres Baues verschiedene, d. i. geistige, und so beschaffene Substanz inwohne, wie wir sie in den Thieren gefunden haben, nämlich eine mit vorzüglichem Gefühlvermögen (sensu) begabte und sehr bewegliche Substanz, welche sowohl jeden Mangel in jedem Theile sogleich wahrnimmt, als auch das Verwandte von dem Fremdartigen, das Nützliche von dem Schädlichen unterscheidet, das, was nothwendig, und wo es nothwendig ist, anzieht, das Ueberflüfsige aber wegtreibt und auswirft.

Dafs so ein Geist in der Pflanze, aber nicht in der ganzen Substanz derselben, sondern nur in der Rinde und ihren Fibern wohne, können wir daraus schliefsen, dafs die Pflanzen, wie wir gesagt haben,

austrocknen und sterben, wenn ihre Rinde auch nur ein wenig beschnitten wird, indem ihnen dadurch der Weg, auf welchem die Nahrung herbeigeführt, und die Substanz, welche sie anzieht, abgeschnitten wird.

Daher muſs die innere Rinde, die mit Fibern durchwebt ist, als wesentlicher Theil der Pflanzen angesehen werden, wie das Nervensystem vom thierischen Körper, weil sowohl in diesem als in jenem wie gleichsam in einer Bedeckung und einem Organe der Geist oder die Seele wohnt.

Die äuſsere Rinde scheint um die innere deſswegen gelegt zu seyn, damit sie die innere beschütze und bedecke, damit sie nicht, den Wirkungen der Luft ausgesetzt, von überwiegender Kälte oder Wärme hart und steif werde, und so den Geist unterdrücke. Daher vertritt die äuſsere Rinde in den Pflanzen gleichsam die Stelle des Fleisches.

Das Holz endlich wurde in die Pflanzen gelegt, damit die Rinde an einem Festen und Harten, wie an einem Beine anliege, und von ihm festgehalten und unterstützt werde.

Das Thier unterscheidet sich daher von der Pflanze nur allein dadurch, daſs der wärmere und feinere Geist des Thieres auch in einem wärmeren und weichern Körper wohnt, der mit mehreren Organen ausgestattet ist, der Geist der Pflanze aber weniger warm und fein ist, und in einem viel weniger warmen und viel härtern und dichtern, mit viel wenigeren Organen, nämlich (so viel wir wissen) nur mit Fibern versehenen Körper wohnt, indem der unvollkommenere Geist mehrere nicht zu benützen weiſs, noch auch braucht, weil er für seine Erhaltung um Nichts zu sorgen, sondern nur die ihm gegebene, und von der Sonne vorbereitete Nahrung

anzuziehen, und diese nur sehr wenig zu verändern hat [1]).

2. Umständlichere Betrachtung der Entstehung, des Wachsthumes und der Ernährung der Pflanzen.

Obschon wir aber nun gesehen haben, dafs die Pflanze und das Thier gewissermassen (secundum quid) dasselbe zu seyn, und aus denselben Stoffen, und von derselben Sonne ihren wesentlichen Bestand zu erhalten (constitui) scheinen, auch in der Erzeugung der Thiere, die Erzeugung der Pflanzen hinreichend ist erkannt worden, so müssen wir diese doch auch noch in's Besondere betrachten, weil sie in einigen Rücksichten von der Erzeugung der Thiere verschieden ist.

Alle neu aufkeimenden und aus dem Boden hervortrettenden Pflanzen erscheinen weifs und zart, und wie Wasser, das sich etwas verdichtet hat. In der Folge fangen sie an, nach und nach dichter, härter und an ihrer Oberfläche schwärzer zu werden, vielleicht dadurch, dafs die innern dichtern Theile flüfsiger werden, an die Oberfläche der Pflanze ausflieſsen, und hier, der Sonne ausgesetzt und aller Feinheit beraubt, zu einer äufsern, harten, dichten und schwarzen Rinde zusammen wachsen.

Die nicht dichten Theile, welche nach Entweichung dieser dichteren Theile zur äufsern Rinde noch übrig sind, werden von der äufseren Rinde gegen die Hitze der Sonne bedeckt und geschützt, bleiben also nicht nur weich, sondern auch voll Geist und Saft, und diese Theile bilden die innere Rinde und das Mark der Pflanzen; denn sie konnten nicht aller Feuchtigkeit beraubt werden, und fiengen, ehe noch

1) Lib. VI. p. 257—259.

die innerste Feinheit des Geistes vollendet wurde, und zum Entweichen tauglich war, an, zusammen zu wachsen, und werden auf diese Weise geschickt, den Geist zurückzuhalten, und ihm den Austritt zu versperren, damit er nicht entweiche.

Die dichtesten Theile endlich, welche in der Tiefe und gleichsam in der Mitte der Pflanze enthalten, und theils durch sich selbst der Sonne entgegen wirken, theils durch die beiden Rinden, welche sie umgeben, gegen die Hitze derselben beschützt und bedeckt sind, werden, wenn die verdünnbaren Flüssigkeiten alle entwichen sind, in sich selbst verdichtet und hart, d. i. gehen zum Starren und endlich zu Holz über.

Die Theile der Pflanze aber, welche unter der Erde geblieben sind, werden auf dieselbe Weise weich (funduntur) und ziehen sich zwar auch zusammen, bleiben aber, weil sie weniger von der Hitze der Sonne gelitten, und daher auch durch sie weniger verloren haben, weifser und weicher.

Wie übrigens einige Theile der dazu vorbereiteten Erde zu Pflanzen werden, so wird es auch der Saame, und zwar um so viel leichter, weil der Saame der Natur der Pflanze mehr verwandt als die Theile der Erde, und wahrscheinlich auch mit Geist, oder mit einer dem Geiste nahen Materie, d. i. mit sehr feinen Dünsten angefüllt ist; denn da der Saft, von welchem die Pflanzen ernährt werden, nicht sehr von ihrer Natur verschieden ist, und nur die überflüfsige Feinheit verlieren darf, damit er sich zur Substanz der Pflanze verdichte, und da aus ihm der Saame wird, wenn er (der Saft) häufiger angezogen wird, als zur Ernährung der Pflanze nothwendig ist, so ist's offenbar, dafs alle Verhältnisse der Pflanzentheile (rationes) schon in dem Saamen liegen, und nur nöthig haben, von der Sonne ge-

schmolzen zu werden, um wirklich zur Pflanze zu zeitigen, wenn nämlich die Flüfsigkeit im Saamen zusammengezogen, der Geist in demselben vollendet, und hinreichende Nahrung, die vom Geiste angezogen werden soll, vorhanden ist, so wie auch da, wo der überflüfsige Nahrungssaft nicht in den Stamm der Pflanze, sondern aus den Wurzeln sogleich in einen andern Theil der Pflanze geführt wird, der täglichen Erfahrung gemäfs eine andere Pflanze entsteht.

Wie wir aber die Pflanzen haben entstehen sehen, eben so werden sie auch genährt. Der in den Pflanzen wohnende Geist saugt nämlich aus den weichen und lockern (laxis) Wurzeln die in sie getretene und in ihnen mehr zur Nahrung vorbereitete Flüfsigkeit beinahe eben so ein, wie der Geist des thierischen Jungen, der in den Venen wohnt, aus den Venen der Gebährmutter das Blut zu seiner Nahrung anzieht, und zur Substanz seines Körpers verwandelt.

Man sieht daher aus dem Gesagten, dafs die Pflanzen nicht, wie die Peripatetiker zu glauben scheinen, aus den durch die Wirkung der Sonne aus der Erde gezogenen und durch die Kälte der Erde geronnenen und verdichteten Dünsten entstehen, sondern dafs die Erde unmittelbar in dieselben verwandelt und umgebildet werde.

Defswegen sieht man im Frühlinge alle Pflanzen entweder aus der Erde, oder aus ihrem Saamen hervorkeimen, die hervorgekeimten, nachdem sie ihre wesentliche Form erhalten (constitutae), wachsen, endlich trächtig werden, und wieder andere aus sich erzeugen.

Im Sommer aber sehen wir zwar keine gröfsern Pflanzen mehr entstehen, wohl aber die im Früh-

linge entstandenen wachsen, niedrige aber, schwache; und nur einige Zeit dauernde vertrocknen und sterben, wenn sie nicht unter einem sehr kalten Himmel, oder in sehr feuchter Erde stehen.

Im Herbste entstehen wieder, obschon etwas weniger als im Frühlinge, neue Pflanzen, wachsen noch ein wenig, und wiederholen bisweilen auch die Erzeugung.

Im Winter aber entstehen weder Pflanzen, noch leben die im Herbste entstandenen fort, aufser unter einem gemäfsigten und warmen Himmel, unter welchem immer neue hervorwachsen. Die aus dem Saamen erzeugten Pflanzen, wenn sie je stark und kräftig sind, leben zwar im Winter fort, aber ohne zu wachsen.

In Rücksicht der Erde scheint vorzüglich diejenige in Pflanzen aller Art überzugehen, welche fein und weich ist, die dichte und harte aber entweder gar nicht, oder nur sehr schwer, und noch weniger die dichte und zähe; aber auch eben so wenig die zu feuchte und gleichsam aus Wasser und Erde zusammengesetzte.

Die Pflanzen aber, welche in einer dichten, zähen, klebrigen (viscosa) Erde entstehen, bleiben sehr niedrig (breves), zeichnen sich aber selbst, und ihre Früchte (foetus) durch Geschmack und Geruch aus; die gröfsern Pflanzen aber, welche in wasserreichen und sumpfigen Gegenden wachsen, sind weniger schmackhaft und wohlriechend. Endlich gehen sowohl diejenigen Pflanzen, welche bei grofser Hitze, Trockne und Schwüle als die, welche bei grofser Kälte und Regen entstehen, schnell zu Grunde [2]).

---

2) Lib. VI. p. 259—261.

3. Die Ursachen, welche die Entstehung, das Wachsthum und die Erhaltung der Pflanzen bedingen, sind die geeignete Erde und Wärme.

Damit wir die Ursache aller dieser Phänomene genau erkennen mögen, müssen wir den Stoff, oder die Materie untersuchen, aus welcher die Pflanzen ihren wesentlichen Bestand erhalten (constituuntur), indem es aufser allem Zweifel ist, dafs ein Ding durch eben das erhalten und vergröfsert wird, wodurch es seinen wesentlichen Bestand hat.

Da wir nun gesehen haben, dafs die Pflanzen aus einer feinen und weifsen Substanz, welche sich nach und nach verdichtet, ohne doch alle Feinheit zu verlieren, ihre Bestandschaft erhalte (constitui), so müssen die Pflanzen am häufigsten entstehen, am reichlichsten genährt und vergröfsert, und am längsten erhalten werden, wenn und wo diese Substanz gehörig, häufig und überflüfsig durch die dazu nothwendige Wirkung der Sonne aus der geziemend vorbereiteten Erde ausgezogen wird; wo hingegen diese Materie fehlt, werden auch die Pflanzen mangeln, und schnell wieder zu Grunde gehen.

Daher entstehen, wachsen, reifen und schwängern die Pflanzen vorzüglich im Frühlinge; denn die Wärme der Frühlingssonne ist die sanfteste, und ganz so beschaffen, dafs sie die Erde in eine solche Substanz verwandeln kann, aus welcher unmittelbar sehr viele Pflanzen entspringen können.

Im Sommer gewinnen die gröfsern und länger lebenden Pflanzen hinreichenden Wachsthum; aber es entstehen keine niedrigen und kurze Zeit dauernden mehr, oder sterben, wenn sie ihre Wurzeln nicht in kalte und feuchte Orte treiben. Die kräftige Sonne bringt nämlich zwar viele Feinheit der Flüfsigkeiten hervor, welche sich zu Pflanzen verdichten könnte, verwandelt sie aber auch in einem

Augenblicke wieder zu Dünsten. Daher können im Sommer weder Pflanzen entstehen, noch die entstandenen ernährt werden, wenn sie ihre Nahrung nicht aus der Tiefe ziehen, wohin die Hitze der Sonne nicht dringen kann, oder in ganz feuchten und kalten Orten sind, wo, der Sonnenhitze ungeachtet, immer ein Theil der Feuchtigkeit, der sich zu Pflanzen verdichten kann, übrig bleibt.

Im Herbste wachsen auch etwas wenigere Pflanzen, als im Frühlinge, weil im Herbste beinahe dieselben Kräfte der Sonne auf die beinahe gleich beschaffene (dispositam), d. i. mit Säften, die von der Sonne in ihr erzeugt worden sind, angefüllte und vom Regen stark durchnäfste Erde wirken. Kurze, ungemäfsigte (immoderati) und ungleiche Herbste geben aber den gröfsern Pflanzen nicht so viel Saft, als sie zu ihrem Wachsthume, oder zur wiederholten Frucht (foetus) brauchen, wie dieses manchmal bei gemäfsigter und langer Wärme des Herbstes geschieht.

Endlich werden auch in gemäfsigter, weicher und gut gebauter Erde im Winter Pflanzen erhalten und erzeugt; denn die Wintersonne ist nicht so unkräftig, dafs sie die weiche und feuchte Erde nicht zu Pflanzen verwandeln könnte; denn die gut gearbeitete und mit Dünger bestreute Erde geht auch bei der schwächsten Sonne aufs Schönste in Pflanzen über, indem sie durch den Dünger zur Aufnahme der Wirkung der Sonne tauglicher gemacht, und mit einer feinen und warmen Materie vermischt worden ist.

Auch werden keine Pflanzen in den dichtesten und härtesten, so wenig als in sehr klebrigen und zähen Erden erzeugt, weil diese, da sie sehr hart verdünnt werden, die zuströmende Feinheit gleichsam zurückhalten und einsperren, und daher selbst

derjenigen, welche sehr dünne geworden ist, kaum den Austritt eröffnen. Wenn daher auch Pflanzen in solchen Erden entstehen, so sind sie sehr niedrig (perbreves), aber sehr wohlschmeckend und wohlriechend, weil sie ihren wesentlichen Bestand aus einer Substanz erhalten haben (constitutae sunt), welche lange und von einer hohen Sonne ausgekocht und verarbeitet worden, und selbst grofse Wärme empfangen hat.

Eben so werden auch keine Pflanzen in einer sehr feuchten, besonders lehmartigen Erde erzeugt; denn der Lehm, der aus Erde und Wasser gemischt ist, wird nie zugleich und als ein gleichartiger Stoff verdünnt, sondern das Wasser wird zuerst verdünnt, und geht in Dünste über, welche nie zu einer Pflanze zusammen wachsen können, die zurückbleibende Erde aber kann gleichfalls nie zur Pflanze übergehen, weil das Saftige, welches vielleicht in derselben war, mit dem Wasser in Dünste übergegangen, und Nichts zurückgeblieben ist, als eine dichte, dicke und schwere Rinde, welche den Pflanzenkeim, wenn je einer darin seyn soll, entweder sogleich unterdrückt, oder wenigstens im Aufkeimen verhindert.

Die Pflanzen aber, welche in minder feuchten Erden entstehen, und ihre Erzeugnisse (foetus) übertreffen billig andere Pflanzen an Gröfse, stehen ihnen aber am Geschmacke und Geruche nach; denn sie erhalten zwar ihren Bestand (constituuntur) und Nahrung aus einer häufigen Feinheit, welche aber doch keine lange Einwirkung der Sonne erfahren hat, aber sie entweicht auch sogleich wieder aus der offenen und weichen Erde, weil sie noch nicht hinreichend verarbeitet ist.

Daher gehen auch sowohl bei grofser Hitze und Trockenheit als bei sehr grofser Kälte und Ueberschwemmung alle Pflanzen zu Grunde; denn im er-

sten Falle zieht die Sonne allen Saft und alle Feinheit, besonders aus den gröfsern Pflanzen, und löst sie in die feinsten Dünste auf; im zweiten Falle aber wird alle Wärme der Pflanzen ausgetilgt, alle Feinheit der Säfte und Flüfsigkeiten aber verdichtet und erstarrt, indem alle Kanäle durch die Kälte so zusammengezogen und steif werden, dafs keine Anziehung oder Einsaugung mehr möglich ist.

Ist aber die Erde ganz überschwemmt, und durch und durch nafs, so wirkt die Sonne nicht auf sie, weil sie das Wasser daran hindert, sondern nur auf das Wasser selbst. Das Wasser aber ist unfähig, zu Pflanzen verwandelt zu werden [3]).

IV. Anthropologie.

A. Physiologie der fünf äufsern Sinne.

1. Vom Wahrnehmen und Empfinden, Verstehen und Erkennen überhaupt, dann den Folgen von beiden.

Wir haben, wie uns scheint, bisher hinreichend dargethan, dafs das Thier aus Seele und Leib, als zwei von einander verschiedenen und gesonderten Dingen bestehe, dafs es in Beziehung auf die Seele ein aus dem Saamen gezogener, in dem Körper als einer ihm eigenen Bedeckung und Organe eingeschlossener Geist sey. Dabei haben wir zugleich die Art und Weise, wie beide (Körper und Seele) erzeugt werden, dargethan. Wir müssen nun auch untersuchen, was der Geist leidend aufnimmt (passiones) und thätig hervorbringt (actiones), und zwar 1) die Art und Weise, wie er die Erscheinung

3) Lib. VI. p. 261.

(species), die Natur und die Bewegung der Dinge, welche allgemein entweder durch ihre äufsere Gestalt, oder durch ihre innern Kräfte auf ihn wirken, wahrnimmt, welches man Empfinden (sentire) nennt; 2) die Art und Weise, wie er auch das Verborgene und Unbekannte an den Dingen, welche ihm entweder durch ihre äufsere Gestalt, oder durch ihre innere Kräfte bekannt geworden sind, inne wird und bemerkt, welches man Erkennen oder Verstehen (intelligere) nennt, und endlich 3) die Art und Weise, wie der Geist von dem, was er empfindet und erkennet, zur Sehnsucht oder Abneigung und andern dergleichen Leidenschaften (passiones) aufgeregt, und ihnen gemäfs zu Handlungen geleitet wird, welche gut oder böse sind, so, dafs der Geist, welcher Tugenden oder Laster (Treflichkeiten oder Verkehrtheiten) in sich trägt, selbst gut oder böse genannt wird [4]).

2. Wie der Geist wahrnimmt und empfindet; und was die Empfindung ist.

Da der Geist nur die ihm gegenwärtigen und in ihm waltenden (vigentes), d. i. jene Kräfte der Wärme und Kälte wahrnimmt, welche zu dem, wie immer mit dem Fleische bedeckten Geiste dringen, die entfernten aber, die zu dem Geiste auf keine Weise kommen, gar nicht, und die Schwachen nur dann wahrnimmt, wenn sie auf das lockerste (laxissima) Fleisch und auf die weichesten Nerven einwirken, wie z. B. die Geschmacke nur auf der Zunge, die Eindrücke des Lichtes und der Luft nur in den Höhlen (ventriculis) des Gehirnes, in den Feuchtigkeiten des Auges und der in den Ohrenhöhlungen eingeschlossenen Luft; da überdiefs mäfsige und sanfte Kräfte dem Geiste sehr angenehm, stärker gewor-

4) Lib. VII. p. 275.

dene aber oder noch näher gebrachte sehr schmerzhaft und nachtheilig sind, so ist offenbar, dafs der Geist die Kräfte und Thätigkeiten der Dinge und die Schläge der Luft nur defswegen empfinde, weil er durch sie leidet (patitur), verändert und bewegt wird. Daraus ist aber auch klar, dafs dieser Geist körperlich sey, weil er von körperlichen Dingen afficirt wird.

Da man nun aber auch von Dingen, welche auf den Geist wirken, indem sie gegen seine Natur streiten, seine jedesmalige Stimmung (dispositio) verändern, und ihn in neue Bewegungen versetzen, Empfindung (sensus) hat, und man diese dort hat, wo die Thätigkeiten und Aufstöfse (impulsus) der äussern Dinge den Geist berühren, verändern und bewegen, so mufs die Empfindung entweder a) eine Thätigkeit und Einwirkung der äufsern Dinge, oder b) ein Leiden und eine Bewegung des Geistes, oder c) eine Wahrnehmung der eben genannten Thätigkeiten und Leiden seyn.

Es kann aber a) die Thätigkeit und die Einwirkung von Aufsen nicht selbst die Empfindung seyn, da jene nicht von dem Geiste, sondern von den Naturen, welche in den Geist dringen, oft auch gegen ihn streiten und ihn widerlich bewegt, herkömmt. Noch weniger kann b) das Leiden, die Veränderung und die Bewegung des Geistes Empfindung heifsen; denn offenbar ist doch das Leiden, die Veränderung und die Bewegung nicht immer mit der Empfindung verbunden, sondern oft von ihr getrennt. Es bleibt also Nichts übrig, als, dafs die Empfindung sey „die Wahrnehmung der Thätigkeiten der Dinge und der Einwirkungen der Lust oder Unlust, verbunden mit der Wahrnehmung der eigenen Leiden, Veränderungen und Bewegungen, und zwar zunächst der Bewegungen, weil durch sie der Geist erst wahrnimmt, dafs er leidet, verändert und bewegt wird.“

Es scheint auch alle Empfindung dieses zu seyn, und auf diese Weise zu entstehen [5]).

5. Vom Entstehen der einzelnen Sinnen, Empfindungen und derselben Wohllust oder Schmerz.

Weil aber die Empfindung sich auf verschiedene Dinge und verschiedene Theile des Körpers erstreckt, und auf verschiedene Weise entsteht, so müssen wir noch in's Besondere und genau untersuchen, wie die einzelnen Sinnen-Empfindungen entstehen. Und weil überdiefs der Geist bei der Empfindung der Dinge entweder mit Freude oder mit Schmerz erfüllt wird, weil die Freude und der Schmerz selbst Empfindungen sind, so müssen wir vorerst untersuchen, was Freude und Schmerz sey, und warum der Geist bei der Empfindung der Dinge von Freude oder Schmerzen erfüllt werde.

Da, wie Jedermann eingesteht, und die Empfindung selbst bezeugt, die Freude eine sanfte und angenehme Empfindung ist, die den Geist hoch ergötzt und gleichsam aufregt und belebt, der Schmerz aber eine traurige, unangenehme Empfindung, welche den Geist quält, gleichsam herabspannt und niederschlägt, so kann offenbar nur dasjenige dem Geiste Schmerz bringen, was durch mächtige entgegengesetzte Kräfte den Körper, und den in ihm wohnenden Geist von seiner ihm eigenen Natur und derselben ursprünglichen Stimmung (dispositio) losreifst, d. h. verdirbt; Freude aber nur dasjenige, was mit ähnlichen und verwandten Kräften demselben schmeichelt, ihn gleichsam belebt, und wenn er von seiner Natur und der ihr eigenen Stimmung losgerissen worden, ihn in dieselbe wiederherstellt, und in seinem Seyn (Esse) erhält.

Es

5) Lib. VII. p. 275. 276.

Es bringt aber die Thätigkeit der empfindbaren Dinge dem Geiste nur in so weit Freude, als sie denselben zur Bewegung, d. i. zu einer ihm eigenen und mit seiner Natur übereinstimmenden Wirksamkeit (operatio) aufregt und antreibt; denn, dafs die Bewegung eine dem Geiste eigene Wirksamkeit sey, und dafs er durch Bewegung nicht minder, als durch seine eigene Natur erhalten werde, haben wir bereits an seinem Orte gezeigt.

Daher sieht man klar, dafs die Freude die Empfindung der Erhaltung, der Schmerz aber die Empfindung der Verderbung ist, wenn man nicht etwa einwenden will, dafs die Wollust bei dem Genufse der Speisen und der Ausgiefsung des Saamens oft zu grofsen Nachtheil empfunden wird, und umgekehrt viele Dinge zugleich Schmerz und höchstes Gedeihen bringen. Dieser Entwurf läfst sich aber leicht lösen; denn die eingenommenen Speisen und der ausgegossene Saame schaden nicht defswegen, weil jene der Zunge, dieser den Gefäfsen, aus welchen er fliefst, verderblich sind, sondern, weil jene zu häufig und zu stark sind, als dafs sie von der Wärme des Magens überwunden und in guten Saft verwandelt werden könnten, dieser aber, im Uebermaase ausgegossen, den Geist zu sehr vermindert, der nur mit vieler Mühe wieder ersetzt werden kann. Was der Gesundheit zuträglich ist, bringt dem Geiste nicht darum Gedeihen, weil es schmerzt, sondern weil es dasjenige, was den Geist belästigte, vertreibt, obschon dieses nicht ohne ein augenblickliches aber vorübergehendes Uebel geschehen kann.

Da nun eine solche Empfindung Freude und Schmerz ist, und der Geist nur dasjenige empfindet, von dem er leidet, verändert und zu neuen Bewegungen und Wirkungen aufgeregt wird, so mufs ihm das, was er empfindet, Freude oder Schmerz

bringen, je nach dem die äufsern Kräfte, welche durch den Körper dringen, und den Geist berühren, entweder seiner Natur ähnlich und verwandt, oder unähnlich und feindlich sind, und ihm daher entweder gedeihlich sind und ihn erhalten, oder verletzen und zum Verderben führen.

Es sind aber drei Gattungen von Agentien, deren Thätigkeiten den Geist erfreuen, nämlich a) diejenigen, welche das, was ihm zuwider und seiner Natur entgegengesetzt ist, und Alles, was ihm widerstreitet, wegräumen, b) diejenigen, welche mit seiner Natur übereinstimmend und verwandt sind; c) diejenigen, welche ihm widerstreitend ihm zugleich schmeicheln, und also gleichsam auf entgegengesetzte Weise auf ihn einwirken. Defswegen müssen wir untersuchen, wie der Geist von dem, was er empfindet, Freude haben könne.

Dieses können wir aber, wie uns scheint, nur theils aus der Natur und der Wirkung des Geistes selbst, theils aus den Kräften und Thätigkeiten der Dinge, die ihm Freude bringen, theils endlich aus den Leiden und Anmuthungen (affectiones), welche dadurch dem Geiste werden, beurtheilen.

Wir haben aber schon hinlänglich bewiesen, dafs a) der Geist (ein sehr feines, gemäfs der Beschaffenheit seiner Natur mit grofser, aber wegen der Feinheit der Substanz nur wenig bemerkbaren Wärme begabtes Wesen) in den Höhlen (ventriculis) des Gehirnes als ihrem Hauptsitze und dann im ganzen Nervensysteme wohne, und das Substrat (ὑποκειμενον) der aus dem Saamen gezogenen thierischen Seele sey, b) dafs die Empfindung im Thiere, und jede Bewegung, so wie die Freude und der Schmerz, welche auf die Empfindung und Bewegung folgen, dem Geiste selbst angehören, und c) dafs dieser Geist der Thätigkeit der körperlichen Dinge

unterworfen, und daher selbst körperlich sey. Daher glauben wir es hier ohne weitern Beweis nur in das Gedächtniſs zurückrufen zu dürfen.

Da die Natur des Geistes, und die Kräfte der Dinge, die auf ihn wirken, so beschaffen sind, und da der Geist nur diejenigen Naturen der Dinge empfindet, von welchen er leidet und verändert wird, so muſs er nothwendig von den Dingen, welche er empfindet, bald in einen engern, bald in einen weitern Raum gebracht, d. i. seine Substanz bald zusammengezogen, bald ausgedehnt werden.

Daſs aber dieses, und nichts Anderes bei dem Empfinden dem Geiste widerfahre, beweiset Alles, was gekostet und berührt wird; denn offenbar empfindet er, daſs durch bittere und herbe Dinge die Zunge, oder vielmehr er selbst, der in der Zunge wohnt, zusammen gezogen und beengt, von süſsen aber und fetten ausgedehnt und erweitert werde. Dinge, welche weder das eine noch das andere thun, werden für unschmackhaft gehalten. Eben so empfindet der Geist, daſs er von denjenigen Dingen, welche berührt werden, wenn ihre Kräfte mächtiger sind, an den Theilen und Gliedern, an welchen die Berührung geschieht, unmittelbar zusammengezogen oder verdichtet werde. Dinge, die dieses nicht thun, machen auch gar keine Empfindung, so, daſs man gar nicht zweifeln kann, es sey die Empfindung welche dem Geiste von den wirkenden Naturen wird, Nichts, als die Empfindung dieser Zusammenziehung und Ausdehnung.

Daher scheint der Geist von den Dingen, welche er empfindet, zugleich zu leiden, und zur Bewegung als der seiner Natur zukommenden Wirkung aufgeregt zu werden, weil jede Ausdehnung und Zusammenziehung nothwendig Bewegung verursacht.

Die Freude, welche dem Geiste nicht das Zurückkehren zur eigenen Natur, sondern die eigene Wirkungsart verursacht, kann nicht verschieden seyn, oder auf verschiedene Weise entstehen, indem, wie Aristoteles sagt, derselben Substanz nur Eine Wirkungsart (operatio) zukommen kann.

Dafs aber der Geist nicht aus jeder Bewegung Freude hat, sondern aus einigen sogar grofsen Schmerz, kömmt daher, dafs er zwar um Freude zu empfinden, zwar bewegt, keineswegs aber von seiner eigenen Natur abgezogen, oder dazu aufgereizt werden darf; denn, wenn diefs geschieht, so wird er mit Schmerz und Ungemächlichkeit erfüllt, weil er empfindet, dafs er dadurch zur Verderbung getrieben wird.

Hieraus sieht man aber auch, warum gemischte Empfindungen z. B. des Süfssauren den Geist erfreuen, weil er dadurch, dafs er sich zugleich von dem einen zusammengezogen, von dem andern ausgedehnt fühlt, mehr bewegt, und doch von seiner eigenen und ihm natürlichen Stimmung (dispositio) weniger abgezogen wird, indem er beständig von ihr abgezogen und zu ihr hingezogen wird.

Man sieht aber daraus auch, warum Dinge, welche zu gewohnt, oder der empfindenden Natur zu sehr verwandt sind, weder die Empfindung des Schmerzens, noch der Freude hervorbringen, sondern unschmackhaft und gleichgültig sind, weil sie nämlich den in den empfindenden Organen wohnenden Geist weder zusammenziehen, noch ausdehnen, also auf keine Weise in Bewegung setzen [6]).

4. Dafs jede Sinn-Empfindung durch ansteckende oder erschütternde Berührung des Geistes zu Stande komme.

Was im ganzen Körper empfunden wird, nannten die Alten das Betastliche (tactile), weil es nur da

6) Lib. VI. p. 276—279.

Empfindung verursacht, wo es berührt wird und berührt; denjenigen Theil aber oder das Vermögen der Seele, welches dasselbe empfindet, nannten sie den Tastsinn (tactus).

Was aber an der Zunge wahrgenommen wird, nennt man Geschmacke (sapores) und das Vermögen, durch welches sie die Seele empfindet, Geschmacksinn (gustus).

Die Empfindungen durch die Nase nennt man Gerüche (odores) und das Vermögen, sie zu empfinden, Geruchsinn (odoratus). Das, was die Farben und das Licht in den Augen ansieht, heifst Gesichtssinn (visus), und endlich das Vermögen, die Töne durch die Ohren wahrzunehmen, Gehörsinn (auditus).

Billig ist auch dieser Unterschied der Empfindungen aufgestellt worden; denn die Kräfte und Thätigkeiten der verschiedenen Dinge, welche weder an demselben Theile des Körpers, noch auf dieselbe Weise wahrgenommen werden, mufsten auch mit verschiedenen Worten bezeichnet werden. Aber unrichtig ist es, dasjenige, was von einem und demselben Vermögen der Seele, und auf dieselbe Weise wahrgenommen wird, mehreren von einander verschiedenen Vermögen zuzuschreiben, und ohne Grund hat man den Geschmack-, den Geruch- und den Gesichts-Sinn von dem Tastsinne unterschieden; denn auch diese drei sind Nichts, als Tastsinn, und zwar von ausgezeichneterer Art. Nur den Ton, welcher bewegte Luft ist, wird nicht unmittelbar zum Geiste in den Gehirnhöhlen gebracht, und berührt ihn nicht inficirend, sondern stöfst nur auf ihn (impellit). Alles Uebrige aber, was empfunden wird, verändert den Geist nur, und kann ihn nur verändern, in so weit es ihn berührt.

Da aber das, was auf die Zunge gebracht den inwohnenden Geist berührt, an andere Theile ge-

bracht nicht zu ihm kömmt, und den Geschmacksinn nicht reitzt; und so auch das Licht und die durch die Luft zerstreuten Gerüche gleichfalls nur durch die Augen und durch die Nase wahrgenommen werden, aufserdem aber den Geist nicht berühren, so müssen wir allerdings die Berührungen und Wahrnehmungen sowohl der Speisen als des Lichtes und der Luft, d. i. sowohl die Geschmacke als die Gerüche, sowohl die Farben, als die Töne und das, was tastbar ist (die tactilia) einzeln untersuchen [7]).

5. Vom Tastbaren, was am ganzen Körper empfunden wird.

Da der Geist, welcher seiner Natur nach äusserst fein ist, und von jeder Wärme und Kälte leicht verdorben oder selbst getödtet werden kann, einer etwas dichtern Bedeckung bedurfte, ohne welche er weder ohne Verflüchtigung bestehen, noch die Einwirkungen des umgebenden Universum's ertragen könnte, so mufsten die Glieder des Leibes und besonders seine ganze Oberfläche etwas dicht und so gebaut werden, dafs der Geist nur die Kräfte einer stärkern Wärme und Kälte wahrnehmen kann, welche allein den ganzen Körper durchdringen, damit der Geist, der sie empfindet, beurtheilen könne, was er als nützlich zulassen, und was er als schädlich vermeiden soll.

Der Geist empfindet daher an dem ganzen Körper, und besonders an der äufsern in Vergleichung mit dem weichen Fleische etwas härtern Haut, die ihn umgiebt und bekleidet, die mächtigen und lebendigen Kräfte aller auf ihn wirkenden Naturen, von welchen er überhaupt leidet, und auf was immer für eine Art verändert wird. Schwache Kräfte

7) Lib. VII. p. 277—282.

und Thätigkeiten der Dinge aber, die ihm kein Leiden und keine Veränderung verursachen, nimmt er auch an den äufsern Theilen des Körpers nicht wahr.

Was er mit dem ganzen Körper, und an allen äufsern Theilen und an der ganzen Oberfläche der lebendigen Haut wahrnimmt, ist dasjenige, was zur Gestaltsamkeit und Stimmung (dispositio) der Dinge gehört, die er mit dem Körper berührt, und die wechselweise auch seinen Körper erreichen, nämlich ihre Wärme oder Kälte, Trockenheit oder Feuchtigkeit, Härte oder Weichheit, Rauheit oder Glätte, Feinheit oder Dicke u. d. gl.; denn entweder weichen die berührenden Dinge den Nerven und dem inwohnenden Geiste aus, oder wirken ihnen entgegen, ziehen zusammen und beengen die Nerven und den Geist. Zu den Zusammenziehenden gehört die Kälte, zu den Widerstehenden die Trockenheit, Härte und Dicke, zu den Auflösenden aber die Wärme, und zu den Ausweichenden die Feuchtigkeit, Weichheit und Feinheit.

Was aber der Geist aufser seiner Zusammenziehung und dem Widerstande der Dinge auf der einen, oder aufser seiner Erweiterung und dem Nachgeben der Dinge auf der andern Seite wahrnimmt und empfindet, empfindet und nimmt er nur zufällig, d. i. als Folge wahr, wie die Rauheit und Glätte Unebne und Ebne, Schwere und Leichtheit; denn er kann Nichts erfahren über Rauheit und Glätte ohne Berührung, und Ebene und Unebene ohne Untersuchung der ganzen Oberfläche, über Schwere und Leichtheit, ohne das Ding aufzuheben oder zu unterstützen.

Für sich empfindet also der Geist nur die Kräfte der wirkenden (d. i. zusammenziehenden und auflösenden) Naturen, nämlich der Wärme und Kälte, durch welche er, wenn er von ihnen auf was immer

für eine Art berührt wird, leidet und verändert wird. Es kann daher auch nur von ihnen eine unmittelbare Empfindung Statt haben, von allem Uebrigen aber nur eine zufällige (durch Folgerung) [8]).

6. Von den Geschmacks-Unterschieden, die durch die Zunge empfunden werden.

Da aber, wie wir vorläufig schon bewiesen haben, sowohl der ganze Körper, als auch der Geist beständig vermindert wird, so mufsten zum Wiederersatze derselben Dinge eingenommen werden, welche durch die Wärme des Magens zur Substanz des Körpers und des Geistes übergehen können. Solche Dinge nennen wir Speisen.

Damit aber nicht Dinge zur Speise aufgenommen werden, welche die Kräfte des Thieres übersteigen, mufsten sie von einem weichen, nachgiebigen (laxo) Organe, welches nicht nur von den äufsern und mächtigen, sondern auch von den ihnen eigenen innern und verborgenen Kräften durchdrungen wird, d. i. von der Zunge aufgenommen werden.

Defswegen empfindet der in ihr wohnende Geist nicht nur mächtige und lebendige, sondern auch schwache, beinahe erstorbene und gleichsam schlummernde (stertentes) Kräfte der Dinge, d. i. nicht allein die äufsere Wärme und Kälte, welche ihnen vielleicht von den umgebenden Dingen mitgetheilt worden ist, sondern auch ihre innere ihnen eigene, die der äufsern Berührung unzugänglich, undurchdringlich und unerforschlich ist.

Die äufsere Wärme und Kälte bringt dem Geiste keine Empfindung des Geschmackes, ja, wenn eine etwas stärkere Wärme oder Kälte auf die Zunge wirkt, hört alle Empfindung eines bestimmten Ge-

8) Lib. VII. p. 285.

schmackes auf, wie man dieſs bei dem Genuſse kochender, oder überaus kalter Speisen und Getränke erfährt.

Ein bestimmter Geschmack wird aber nur dann wahrgenommen, wenn die Zunge und der ihr inwohnende Geist von den innern Kräften der genossenen Speisen und Getränke entweder durch Wärme ausgedehnt, erquickt und geebnet, oder durch Kälte zusammengezogen und rauh gemacht, oder auch durch groſse Hitze zerfressen, und gebissen wird. Daher ist offenbar, daſs durch die Geschmacke nicht nur die Natur der Zunge und des inwohnenden Geistes, wie dieſs durch äuſsere Wärme und Kälte geschieht, sondern auch ihre natürliche Stimmung (dispositio) geändert werde, und die Empfindung der Geschmacke eine Wahrnehmung sowohl der den Speisen eigenen Thätigkeit, als des Leidens (passionis) des empfindenden Geistes (Ausdehnung oder Zusammenziehung) sey [9].

7. Von den Unterschieden der Gerüche durch die Nase.

Von der Betrachtung der Geschmacke wollen wir zu der Untersuchung der Gerüche übergehen. Da aber die Dinge, welche Geruch verbreiten, denselben in der Entstehung ausströmen, und allen Dingen, welche sie erreichen, mittheilen, so muſs in den riechenden Dingen eine Natur seyn, welche Kräfte und ein sehr groſses Vermögen sich auszudehnen, auszugieſsen und allen andern Dingen mitzutheilen hat.

Wir finden aber auſser der Wärme keine andere Natur, der wir eine solche Kraft zu erweitern und auszudehnen zuschreiben könnten. Der Wärme allein kömmt es zu, sich auszubreiten, auszugieſsen

9) Lib. VII. p. 284. 285.

und an allen andern Dingen, die sie überwältigen kann, ohne Ende sich mitzutheilen. Man kann daher nicht zweifeln, dafs die Gerüche, welche aus den riechenden Dingen ausströmen, das Werk der Wärme seyen.

Wollen wir die Sache genauer untersuchen, so können wir uns sowohl aus den Kräften und der Gestaltsamkeit (dispositio) der riechenden Dinge selbst, als aus der Verschiedenheit der Gerüche, welche aus denselben, aber mehr oder minder durch Wärme ausgedehnten, oder durch Kälte zusammengezogenen Dingen ausströmen, unterrichten.

Weil aber vorzüglich diejenigen Dinge Gerüche aushauchen, welche mächtige Wärme haben, und derselben freien Austritt gestatten, diejenigen aber, welche nur eine schwache Wärme in sich haben, oder ihr keinen Austritt gestatten, auch keinen Geruch geben, ausser, wenn sie etwa verbrannt werden, indem dadurch der inwohnenden Wärme eine weite Oeffnung dargeboten wird, oder wenn sie durch Reibung, hinzugebrachtes Feuer oder auf was immer für eine Art erwärmt werden, dadurch sie lockerer gemacht und so der Wärme ein Ausweg geöffnet wird, so wird daraus offenbar, dafs der Geruch eine Thätigkeit der Wärme, welche der Luft von äufsern Dingen mitgetheilt worden, ja Wärme selbst ist.

Da übrigens der Geruch sich vom Geschmacke nur dadurch unterscheidet, dafs dieser die Thätigkeit der den Speisen eigenen Wärme, jener aber die Thätigkeit einer fremden Wärme ist, derjenigen nämlich, welche die äufsern Dinge zuerst der Luft mitgetheilt haben, so wird auch der durch die Luft zerstreute Geruch auch diese eben so zusammenziehen, oder ausdehnen, wie der Geschmack der Speisen die Zunge bald ausdehnt, bald zusammenzieht.

Wenn daher entweder der Geschmack die Zunge, oder der durch die Luft ausgegossene Geruch die Luft sanft zusammenzieht, oder ausdehnt, so, dafs dort die Zunge, hier die Luft empfindet, sie werde bewegt, ohne von ihrer Natur abgezogen zu werden, so ist dem Geiste in beiden Fällen sowohl der Geruch als der Geschmack der angenehmste; sehr unangenehm aber, wenn die Zusammenziehung oder Ausdehnung so heftig wirkt, dafs er empfindet, es werde dadurch seine eigene natürliche Stimmung verändert und verdorben.

Dafs aber der Geist die Gerüche nur dadurch empfinde, und nur deswegen von ihnen ergötzt werde, weil er von ihnen ausgedehnt oder zusammengezogen, folglich bewegt wird, sieht man auch daraus, weil kein Geruch lange ergötzt, ja auch nicht lange empfunden und wahrgenommen, sondern selbst die Freude daran und die Empfindung beständig vermindert und mehr und mehr abgestumpft wird.

Es wird aber der Geist von der eingezogenen Luft nicht nur deswegen, wie von dem, was er berührt, und schmeckt, angenehm oder unangenehm afficirt, weil er empfindet, dafs er mäfsig oder übermäfsig ausgedehnt oder zusammengezogen wird, sondern er wird auch noch mehr durch den Geruch und die Betastung erfreuet oder belästiget, weil bei der Empfindung des Geruches nicht nur eine Thätigkeit der Wärme wie bei dem Geschmacke und der Betastung, sondern die Wärme selbst zu dem Geist kömmt, und sich mit ihm vermischt.

Wie aber die einzelnen Wärmegattungen (calores), welche an Stärke der Kräfte und noch mehr an Menge der Ausflüsse von einander verschieden sind, sich wechselseitig bekämpfen und aus ihren

Wohnsitzen vertreiben, so thuen dieses auch die Gerüche, welche sich einander entgegen gesetzt sind [10]).

8. Vom Sehen; — wie dasselbe geschehe?

Wir haben nun noch den Gesichtssinn zu untersuchen. Da aber allgemein zugestanden wird, dafs der Geist durch diesen Sinn nicht wie durch die übrigen, Eins (Unum), d. i. einen Unterschied, sondern neben den Farbengattungen auch das Licht (lucem) und zwar viel früher und vorzüglicher wahrnehme, so haben wir nun zu untersuchen „ob die Bilder oder Gestalten (species) der Dinge, welche gesehen werden, in die Augen tretten (subeant) und sich der sehenden Substanz eindrängen (indant), oder ob die sehende Substanz zu den Dingen ausströme, und dieselbe gleichsam umfassend von ihren Bildern geformet werde," worüber die alten Physiker heftig untereinander gestritten haben.

Aber bei der Untersuchung über die Art und Weise, wie das Sehen geschehe, und über den hinreichenden Grund (ratio) des Sehens überhaupt müssen wir nothwendig und allerst untersuchen a) ob die Farben oder das Licht der eigentliche Gegenstand des Sehens, und das zuerst Sichtbare sind? und b) ob die Gestaltungen und Erscheinungen (species) der Dinge durch die Bilder derselben, welche zu der sehenden Substanz kommen, oder durch diese Substanz wahrgenommen werden, wenn sie zu ihnen hinausströmt? —

Wenn wir zeigen und beweisen können, dafs nicht nur die Sonne und die Flammen das unbeschränkte Vermögen haben, das Licht auszuströmen, sondern auch das von ihnen ausströmende Licht

10) Lib. VII. p. 289. 290.

selbst das Vermögen habe, sich überallhin auszubreiten und überall zu leuchten, wo es nicht von der Undurchsichtigkeit und den Finsternissen unterbrochen oder beschattet und gänzlich verdunkelt wird; dafs es überdiefs von allen Farben der Körper, auf welche es fällt, gefärbt werde (intingi), und dafs derjenige Theil der Hornhaut, welche auf der Pupille liegt, so, wie alle Feuchtigkeiten des Auges dem Lichte und der Erleuchtung (luci et lumini) durchdringbar seyen, so ist wohl auch damit der hinreichende Grund (ratio) des ganzen Sehens bekannt. Denn wer wird nicht einsehen, dafs das Licht (lux) der einzige und eigenthümliche Gegenstand des Sehens, die Farben aber alle durch sich selbst nicht sichtbar seyen, und nicht durch sich selbst und durch ihre eigenen Kräfte zum Auge gebracht werden, sondern nur dadurch in die Augen kommen, und dem Geiste dargestellt werden, weil das sie berührende Licht (lux) von ihrer Erscheinung (species) gefärbt wird, und sie mit sich zum Geiste bringt; wenn er sieht, dafs keine Farbe je abgesondert und unbeleuchtet vom Lichte wahrgenommen wird, alles Licht aber von allen Dingen, zu welchen es kömmt, von allen Seiten wiederstrahlt, und mit den Farben aller dieser Dinge gefärbt wird.

Wir müssen aber hier die Thätigkeit und das Leiden des Lichtes noch ein Mal untersuchen; denn dafs der die Pupille bedeckende Theil der Hornhaut und alle Feuchtigkeiten des Auges dem Lichte durchdringbar sind, sagt ohnehin hinlänglich die Erfahrung.

Da nun das Licht (lux), es mag von der Sonne oder von einer Flamme kommen, immer nur in einer geraden Linie, aber von jedem strahlenden Punkte nach allen Seiten ausströmt, auch dann, wenn es auf Spiegel (d. i. dichte, gleichartige und glänzende

Dinge) fällt, und in seiner Bewegung gehemmt wird, eben so glänzend wiederstrahlt, als es von der Sonne kommt, und ohne Aufhören leuchtet, bis es auf feine und ungleichartige Wesen kömmt, und an ihnen gänzlich verdunkelt wird, und erstirbt (deficit): und da selbst durch die kleinsten Röhrchen *) in allen Lagen die ganze Sonne und der ganze Himmel gesehen wird, so ist klar, dafs sowohl das von der Sonne als das von dem Himmel ausstrahlende Licht in unzähligen Pyramiden ausgegossen werde, an jedem Punkte der Luft in eine Pyramidenspitze ende, so das ganze Licht zu jedem Punkte der ganzen Luft komme, und an jedem Punkte der Luft das ganze Licht gesehen werde.

Das auf die besagten Punkte gebrachte Licht hört hier in seiner Bewegung nicht auf, sondern breitet sich in allen einzelnen Punkten seiner Natur gemäfs aus. Defswegen strömt es von jeder Spitze dieser Pyramiden wieder in umgekehrte Pyramiden aus, bis diese Pyramiden wieder auf einen dunkelen Körper fallen; denn wenn man durch ein pyramidalförmiges Loch das Licht in einen finstern Ort eintreten lafst, so sieht man sogleich, dafs es sich in die Form einer umgekehrten Pyramide ausbreite und die umgekehrten Bilder der Dinge, von welchen es ausstrahlt, darstelle.

---

*) Specillis. Specillum ist eigentlich ein chirurgisches Instrument. Hier ist es mit „Röhrchen" übersetzt in der Meinung, dafs man sich zur Abwendung des falschen Lichtes langer Röhren bedient habe, wie dieses Manuscripte aus dem XIII. Jahrhunderte zeigen, in welchen ein Astronom abgebildet ist, der den Himmel durch eine Röhre beobachtet, obschon die Fernröhre erst im XVI. Jahrhunderte entdeckt worden sind. Vid. Mabillon Iter germanic. in veter. Analect. T. IV. (Paris 1685. 4. p. 46).

Weil überdiefs das Licht, wenn es durch gefärbte durchsichtige Körper geht, mit ihren Farben gefärbt (tingirt) z. B. grün wird, wenn es durch grüne Blätter kömmt, und mit diesen Farben nicht gleich, nachdem es aus einem leuchtenden Farbigen ausgetreten ist, oder durch die durchsichtige Luft geht, sondern erst, wenn es zu einem dichten Körper, von dem es zurückgeworfen wird, gekommen ist, so ist's offenbar, dafs das Licht von allen Farben, mit welchen es in Berührung kömmt, gefärbt werde.

Aus allem bisher Gesagten geht deutlich hervor, dafs nur durch das in die Augen fallende Licht die Farben, und dadurch auch die Bilder (imagines) aller Dinge, und überhaupt Alles, was gesehen wird, dem in den Augen wohnenden Geist sichtbar werde, und von ihm gesehen werden könne, und dafs daher Alles, was dem Lichte ausgesetzt ist, dadurch sichtbar sey, und gesehen werde, dafs das Licht von Allen wiederscheint, und zwar mit allen denjenigen Farben, mit welchen sie gefärbt sind.

Es kömmt also das nach und von den Bildern aller Dinge gebildete (efformata) und die auf der Pupille liegende Hornhaut und die Pupille selbst durchgegangene Licht zu dem in den Augen wohnenden Geiste, und theilt auch ihm die Farben, mit welchen es selbst gefärbt ist, mit, indem es denselben nach den Kräften der einzelnen Farben mehr oder weniger erweitert, zusammenzieht, oder wenigstens verschieden bewegt.

Da nämlich das Licht (lux) die Darstellung oder die sichtbare Gestaltung (species) der Wärme ist, und mit der Wärme in die Augen kömmt, so müssen wir allerdings annehmen, dafs auch von ihm der so bewegliche, und mit der ausgezeichnetsten Empfindung begabte Geist, welcher in den Augen wohnt, so ausgedehnt, zusammengezogen, und be-

wegt werde, wie wir sehen, dafs ihm diefs in allen äufsern Theilen des Körpers, und in's Besondere in der von Geschmacken afficirten Zunge geschieht [11].

9. Von der Bildung des Auges.

Da das Auge bekanntlich sphärisch gebaut ist, so ist's wohl am Besten, die Erklärung desselben vom Mittelpunkte zu beginnen.

In der Mitte und gleichsam im Centrum des Auges ist aber eine Feuchtigkeit, welche wie Eis und reines Crystall weifs, höchst gleichförmig und schlüpfrig ist (die Crystallinse), welche die eisige oder crystallene Feuchtigkeit (humor glacialis seu crystallinus) genannt wurde. Obschon nun dieser Körper im Mittelpunkte des sphärischen Auges ist, so ist er doch selbst nicht sphärisch, sondern ragt mehr gegen die Seiten als gegen den Vorder- und Hintertheil, wie eine Linse, hervor.

Wird er aus dem Auge genommen, so zerfliefst oder fällt er nicht wie eine Flüfsigkeit zusammen, sondern behält seine Form, ist aber dabei nicht hart, sondern so weich, dafs er dem Drucke nachgiebt.

An der Vorderseite der Linse ist ein Häutchen angewachsen, ähnlich der feinsten Haut eines Zwibels, welches selbst durchsichtig und wie polirtes Horn leuchtend und glänzend ist. Es berührt aber die Hinterseite nicht, sondern endet am Kreise, der die gröfste Breite der crystallenen Feuchtigkeit umschliefst.

Dieses Häutchen, und die Vorderseite der crystallenen umgiebt eine sehr feine durchsichtige Feuchtigkeit, welche, weil sie dem Wasser sehr ähnlich ist, die wässerige (humor aqueus) genannt wurde. Sie umgiebt nur den Vordertheil der crystallenen,

und

11) Lib. VII. p. 291—293.

und endet da, wo das genannte Häutchen die Kugelform erlangt hat.

Der Hintertheil dieser wässerigen Feuchtigkeit kann wegen der Krümmung des Vordertheiles der crystallenen nicht eben seyn, der Vordertheil aber ist nach der Form des Auges einer halben Kugel ähnlich.

Der Hintertheil der crystallenen Feuchtigkeit endlich ist mit einer Feuchtigkeit umgeben, welche viel weniger weifs und glänzend, aber auch viel weicher als die crystallene ist, und gewöhnlich gläserne Feuchtigkeit (humor vitreus) genannt wird, weil sie die Form und Consistenz des gewöhnlichen geschmolzenen Glases hat.

Auch diese Feuchtigkeit reicht nur, wie die wässerige bis zu dem gröfsten Umfange der crystallenen; sie bildet also gleichfalls eine halbe Kugel, nur mit dem Unterschiede, dafs ihr Vordertheil wegen der hintern Erhabenheit der crystallenen einwärts gekrümmt ist.

Der hintere Theil der gläsernen Feuchtigkeit wird von dem vordern Theile und von der wässerigen Feuchtigkeit durch ein sehr feines Häutchen, welches nicht dicker als ein Spinnengewebe ist, getrennt, überhaupt aber zusammengehalten sowohl durch jene zwei Häute, deren eine die Traubenhaut, die andere die Hornhaut (uvea et cornea) genannt wird, als auch durch ein Häutchen, das von der Traubenhaut, die mit dem gröfsten Kreise der crystallenen Feuchtigkeit in Verbindung steht, gleichsam ihre Zwischenwand bildet, und verhindert, dafs sie sich nicht mit einander vermengen.

Die Traubenhaut ist ebenfalls weder vollkommen sphärisch noch ganz, sondern ist da, wo sie zum vordern Theile des Auges kömmt, und gleichsam die Farben des Regenbogens annimmt, woher

sie auch Regenbogenhaut (iris) genannt wird, einwärts etwas zusammengedrückt, so, dafs ihre Oberfläche beinahe eine ebene Kreisfläche wird, und sich von der Hornhaut, mit der sie bis hieher in Berührung war, trennet, und wird endlich durch eine ziemlich grofse runde Oeffnung, welche Pupille heifst, dem Licht durchgänglich.

Die Hornhaut aber, welche von ihrer Aehnlichkeit mit einem glänzenden polirten Horn den Namen hat, ist undurchbrochen, von allen Seiten sphärisch, und wird an der vordern Seite des Auges und in jenem Kreise, in dem die Regenbogenfarben erscheinen, durchsichtig.

In dem Auge sind aber nicht nur diese Feuchtigkeiten, sondern auch viel Geist. Dieſs sehen wir nicht nur daraus, dafs die Gröfse der Augen und ihr Glanz nicht immer derselbe ist, (indem die Augen bisweilen klein, matt und dunkel, manchmal aber grofs, feurig und glänzender scheinen), sondern noch viel mehr daraus, dafs (nach Galenus) im lebendigen Thiere das Aug immer voll und strozend, und kein Theil desselben nachlassend (laxa) und runzlicht ist, nach dem Tode aber es sogleich wird, wenn auch noch gar keine wässerige Flüfsigkeit ausgelaufen ist.

Ueberdieſs erweitert sich das eine Aug, und wird gleichsam aufgeblasen, wenn das andere geschlossen wird, indem in demselben mehr Geist zusammenflieſst; denn dafs sich die Pupille defswegen erweitert, weil eine gröfsere Menge des Geistes in die Traubenheit kömmt, kann man augenscheinlich sehen, weil die unteren Theile derselben sogleich ausgedehnt werden, wenn man in dieselbe bei der Secirung eines Thieres bläst.

Kömmt nämlich eine gröfsere Quantität des Geistes in die Traubenhaut, so dehnt er sie, weil er

einen gröfsern Raum bedarf, so aus, dafs kein Theil derselben zusammen fallen und runzlicht werden kann. Vielmehr werden alle Theile aufs höchste ausgedehnt, und dadurch die Pupille erweitert, wie die Löcher eines Siebes, welche durch das Anziehen der Fäden, aus welchen es besteht, viel weiter werden, wie die Erfahrung lehrt.

Daher sagt Galenus in seinem Buche von den Ursachen und Symptomen der Krankheiten, von dem Mangel der Sehkraft bei alten Leuten: „Bei sehr „alten Leuten wird die Hornhaut bisweilen sehr „runzlicht, so zwar, dafs einige gar Nichts, andere „schlecht und sehr wenig sehen; denn wenn so Run„zel auf Runzel fällt, die Hornhaut dadurch verdop„pelt wird, und daher auch verhältnifsmäfsig weni„ger Geist zu der Pupille fliefst, so wird dadurch „das Aug geschwächt und gehemmt."

Eben so sagt Galenus im Buche von dem Gebrauche der Theile 5. Kap.: „Dafs der Geist im „Anfange sparsamer zufliefst, ist vorzüglich die Ur„sache, dafs die Pupille runzlicht wird; denn der„jenige Zustand (des Auges) den man Phtisis nennt, „kömmt nur von der Verkleinerung der Pupille, in„dessen die Hornhaut Nichts leidet. Die Phtisis ent„steht aber durch Mangel am Geiste, Verstopfung „der Kanäle, oder Schwäche des Alters, wenn näm„lich der Sehnerve in dem Auge erweicht und flüs„sig wird, und seine Substanz zum Theil auf die „Haut, welche den Hintertheil der crystallenen Feuch„tigkeit umgiebt, zum Theil auch auf die Trauben„haut ergiefst [12])."

10. Wo das Sehen eigentlich geschehe und vorgehe?

Ob nun das Sehen im ganzen Auge oder nur in einem Theile, und in welchem es geschehe, mufs

12) Lib. VII. p. 293. 294.

aus der Art und Weise, wie es geschieht, und aus der Darstellungsweise und der Gröfse der Dinge, welche gesehen werden, beurtheilt werden. Wenn sich nämlich finden sollte, dafs das Licht, welches dem Geiste die Bilder der Dinge zur Anschauung bringt, in dem Auge überall gleich ausgedehnt und klar, und der Geist selbst gleich häufig ist, so werden wir schliefsen müssen, dafs das Sehen im ganzen Auge geschehe. Findet sich aber, dafs das Licht in einem Theile desselben viel mehr ausgedehnt werde, und der Geist dort häufiger wohne, als in den übrigen, so werden wir auch nicht zweifeln können, dafs das Sehen vorzüglich in diesem einem Theile des Auges geschieht.

Da nun die Bilder und die Gröfse der Dinge, also die Dinge selbst dadurch gesehen werden, weil das zu ihnen gekommene Licht sich mit ihren Farben färbt, so gefärbt auf die Hornhaut kömmt, diese und die Pupille durchdringt, und mit dem im Auge wohnenden Geiste sich vermischt; die Farbe der meisten Dinge aber, die man sieht, schwach und matt ist, ihre Gröfse zugleich die der Pupille zu weit übertrift, so müssen wir wohl schliefsen, das Licht, welches durch die Pupille geht, sey so beschaffen, dafs es zur Darstellung einer jeden Gröfse aufs Höchste ausgedehnt, und dafs in demselben auch die schwächste Farbe wahrgenommen werden kann.

Wir schliefsen daher mit Recht, dafs das Sehen vorzüglich in demjenigen Theile des Auges geschehe, in welchem das klarste und ausgedehnteste Licht ist. Wird aber dieses als gewifs angenommen, so dürfen wir schon nicht mehr glauben, dafs das Sehen im ganzen Auge geschehe.

Für den Theil aber, in welchem wir glauben, dafs das Sehen geschehe, dürfen wir nur denjenigen halten, welcher der Pupille am geradesten gegen-

über steht (pulcherrime e regione), in welchem das Licht am klarsten und ausgedehntesten wird, und am meisten Geist wohnt, der Eins und Fortsetzung von dem ist, der in den Höhlen des Gehirnes und in jenem Kanale wohnt, in dem die beiden Sehnerven zusammenkommen, und zu welchem also in gerader Richtung und in der kürzesten Zeit alle Einwirkungen (affectiones), Bewegungen und Leiden, welche in den Feuchtigkeiten der Augen von dem mit den verschiedenen Farben der Dinge gefärbten Lichte erregt werden, gebracht, und demselben innigst mitgetheilt werden können.

Deſswegen möchten wir etwa wohl auch die crystallene Feuchtigkeit für diesen Theil ansehen, weil wir auſser ihr im Auge nichts antreffen, was so sehr dienen könnte, das Licht auszudehnen, und dem Geiste mitzutheilen. Diese Feuchtigkeit steht nämlich der Pupille entgegen, ist aber von ihr auch weit genug entfernet, weil zwischen ihnen die wässerige Feuchtigkeit steht. Es kömmt daher das Licht durch die Pupille zur wässerigen Feuchtigkeit, findet hier Raum sich auszudehnen, und ein Organ, in dem es sich in Menge sammeln kann, und kömmt endlich von da ganz erweitert und klar zu der crystallenen Feuchtigkeit, welche, weil sie convex, gleichartig, fest, weiſs und glänzend ist, das Licht, wie es in der ganzen, und dem concaven Theile der wässerigen Feuchtigkeit modificirt worden ist, ganz und ununterbrochen in sich aufnimmt, ja sogar auch vermehrt und verstärkt. Deſswegen könnte man, wie wir gesagt haben, mit Recht schlieſsen, nur die crystallene Feuchtigkeit sey jener Theil des Auges, in welchem das Sehen geschieht.

Dieser Meinung steht jedoch entgegen, daſs es scheint, ein so dichtes Ding, wie die crystallene Feuchtigkeit ist, könne nicht gemacht seyn, den sehen-

den Geist zusammen zu halten, sondern nur, um in ihr so viel und so häufiges Licht zu sammeln, dafs die Bilder der äufsern Dinge in ihm deutlich gesehen, und von da zu dem in der anliegenden Substanz wohnenden Geist hinübergegeben werden können.

Wir dürfen aber auch nicht glauben, das Sehen geschehe an der mit der crystallenen Feuchtigkeit zusammenhängenden Haut, oder an derjenigen Spinnenwebenhaut (arachnoidea), welche in ihren gröfsten Kreis eingelassen ist; denn in diesen beiden äufserst feinen Häutchen ist weder so viel Geist, als zur Wahrnehmung aller Einwirkungen (affectiones) und Verschiedenheiten des Lichtes nothwendig wäre, noch leuchtet in jenem umgebenden Kreise das Licht so stark und so unverändert, wie in der crystallenen Feuchtigkeit, wenn es auch schon von derselben bis zu jenem Kreise leuchtet.

Daher mufs das Sehen entweder in der wässerigen oder in der gläsernen Feuchtigkeit geschehen, indem die Form des Bestehens, d. i. der Geronnenheit (consistentia) und die Dichtigkeit der crystallenen Feuchtigkeit so beschaffen ist, dafs sie die Stelle eines Spiegels vertritt, indem sie das auf sie einfallende Licht ausgedehnt zu der wässerigen und gläsernen Feuchtigkeit hinübergiebt, welche beide der crystallenen entgegenstehen, und sehr geeignet sind, viel Geist in sich zu halten.

Nun liefse sich zwar abermal vermuthen, das Sehen geschehe vielmehr in der wässerigen als in der gläsernen Feuchtigheit, weil jene dem Glanze der Sonne und eines jeden Lichtes mehr ausgesetzt ist, als diese; daher auch zu glauben sey, dafs das von der crystallenen Feuchtigkeit zurückgeworfene Licht in ihr besser gesehen werden müsse, als in der gläsernen.

Allein auch der Geist, welcher in der wässerigen Feuchtigkeit wohnt, scheint selbst mit der Gesammtheit des Geistes, die in den Höhlen des Gehirnes und in jenem Kanale wohnt, in welchem sich die zwei Sehnerven vereinigen, nicht genug eins und in Verbindung zu seyn, weil er durch einen sehr langen, engen und verwickelten (perplexo) Wege mit dieser Gesammtheit communicirt, und daher gar nicht in gerader Richtung und in der kürzesten Zeit die aufgenommenen Bewegungen und Leiden, oder wenigstens nicht ununterbrochen und unverändert der Gesammtheit des Geistes mittheilen kann.

Dazu kömmt noch, dafs der Geist, welcher die Gestalten, Bilder und Farben der Dinge, d. i. das schon geschwächte und verunreinigte (foedata) Licht sehen soll, dem Glanze der Sonne nicht ausgesetzt werden durfte, wie es geschehen wäre, wenn der Geist in die wässerige Feuchtigkeit gelegt worden wäre; denn von diesem Glanze der Sonne mehr, als von dem durch die verschiedenen Farben und Bilder gefärbten Lichte erschüttert und bewegt, konnte er eben deswegen kaum mehr die Farben und Bilder wahrnehmen, wie wir denn wirklich beobachten, dafs unsere Augen durch den Glanz der Sonne für das Sehen anderer Dinge erblinden.

Es mufste also der sehende Geist (spirit. visorius) so verhüllt und gestellt werden, dafs er mit Ausschlufs alles Uebrigen jedes Licht zulassen konnte.

Dieſs konnte aber um so bequemer geschehen, je mehr der dem Geiste angewiesene Ort von der Hornhaut entfernt war; denn er konnte dann theils durch die Bedeckung, durch die Wimpern und Augenbraune, theils durch die Veränderung der Pupille selbst vor dem zu grofsen Glanze der Sonne beschützt werden.

Der sehende Geist (spir. visorius) mufste daher in die gläserne Feuchtigkeit gesetzt werden; denn das häufige und ausgedehnte Licht, welches in der crystallenen Feuchtigkeit entsteht (fit) und aufgenommen wird, wird zur gläsernen geführt, dort noch vermehrt, verstärkt und ausgedehnt, da in der gläsernen Feuchtigkeit sehr häufiger Geist wohnt, weit genug von der Pupille entfernet ist, um nicht entfliehen zu können, und mit der Gesammtheit des Geistes in den Höhlungen des Gehirnes genug zusammenhängend und eins ist, um in der geradesten Richtung derselben das aufgenommene Licht mittheilen zu können.

Zugleich scheint die gläserne Feuchtigkeit, welche an Menge die crystallene übertrift, um dieselbe gelegt zu seyn, nicht nur um sie zu ernähren, sondern auch wieder zu ersetzen, so, dafs wir daher aus vielen Gründen behaupten können, das Licht werde in der gläsernen Feuchtigkeit bequemer und besser gesehen, als in der wässerigen und crystallenen, und dafs daher in ihr auch das Sehen geschehe [12]).

11. Wie die Dinge im Auge sich abbilden?

Wir sehen übrigens alle Dinge in der Lage, in welcher sie uns gegenüberstehen; was nämlich der rechten Seite des Auges gegenübersteht, sehen wir auch rechts, was der linken, links, nicht aber, weil die von ihnen ausgehenden Lichter (luces) gerade in die Augen fallen; denn wenn sie so in's Aug kämen, würden wir die Dinge, welche nur ein wenig gröfser sind, als die Pupille, nie zugleich sehen können), sondern, weil das ganze Licht, welches von dem Dinge, das man sieht, ausgeht, zwar in der Pupille auf Einem Punkte sich sammelt, von da aber

13) Lib. VII. p. 295—297.

gleichsam sich entfaltet, und zur Form einer umgekehrten Pyramide auseinander gegangen zur crystallenen Feuchtigkeit geführt wird. Daher entstehen (fiunt) die Lichter, welche von den der rechten Seite des Auges entgegenstehenden Theilen der Dinge zurückstrahlen, auf den linken Theilen des Auges und umgekehrt. Wenn sie aber durch die crystallene Feuchtigkeit durchgehen, werden sie, weil diese Feuchtigkeit linsenförmig ist, gebeugt, und also in die entgegengesetzte Richtung gebracht, gehen aber (vielleicht in oder ein wenig aufser derselben) wieder auf einen Punkt zusammen. Dann gehen sie wieder in gerader Richtung fort, spalten sich wieder und kommen so auch wieder zu der vorigen Lage gegen das Aug, so, dafs die, welche von den dem rechten Theile des Auges entgegenstehenden Theilen der Dinge gekommen sind, auch in den rechten Theilen des Auges entstehen, und umgekehrt; denn auch dieses ist eine Eigenthümlichkeit (ingenium) des Lichtes, dafs es auf einen Punkt gesammelt seine Bewegung nicht aufhebt, sondern in demselben gleichsam sich entfaltet und in gerader Richtung fortgeht, und daher aus jeder Spitze der gebildeten Pyramiden eine andere umgekehrte entsteht, und dafs es in durchsichtige aber dichtere Dinge, in welchen es mehr in sich gesammelt wird, zwar eingeht, aber nicht alles, sondern nur derjenige Theil in gerader Richtung, welcher in dieser Richtung darauf gefallen ist. Der schief einfallende Theil aber lenkt von seiner Richtung ab, und geht dahin, wohin die Oberfläche des Dichten, und selbst der Erscheinung (facies) des Lichtes, welches in ihm entstanden ist, in gerader Richtung hinzielt. Dieses Alles sieht man deutlich, wenn man das Licht durch eine Oeffnung, welche die Form einer umgekehrten Pyramide hat, in ein dunkles Zimmer einfallen läfst; denn man

wird sehen, dafs es sich gleich mit seinem Eintritte in die Form einer umgekehrten Pyramide ausgiefst, und dadurch an den Wänden des Zimmers umgekehrte Bilder der äufsern Gegenstände entwirft [14]).

12. Wovon das Urtheil über die Gröfse des gesehenen Gegenstandes abhänge?

Alles Gröfsere erscheint uns gröfser als Kleineres, und selbst derselbe Gegenstand in einer kleinern Entfernung gröfser als in einer gröfsern, weil die Lichter, welche von gröfsern und nahern Dingen kommen, unter einem gröfsern Winkel in das Aug fallen, und weiter auseinander gezogen in die wässerige Flüfsigkeit kommen, und daher in derselben, der crystallenen und gläsernen Feuchtigkeit gröfser erscheinen.

Vielleicht offenbart auch das von den Dingen ausstrahlende Licht in seiner eigenen Gröfse und Tiefe die Gröfse der einzelnen Dinge; denn da das Licht aus jedem Punkte der Dinge ausstrahlt, und überall, wo es zu einem Punkte sich sammelt, ganz wird (tota fit) und daher auch die Bilder der Dinge, von welchen sie ausstrahlen, in demselben Punkte entstehen, so können wir nicht zweifeln, dafs das Licht eben da, wo es entsteht, den Geist erreicht, und von ihm gesehen wird, ganz so, wie es ist, und dafs er daher auch in der Menge des Lichtes die Gröfse der Dinge sehe.

Uebrigens erscheinen auch die ungeheuersten Berge, so grofs sie immer seyn mögen, auf der kleinen Kugel der gröfsern Feuchtigkeit abgemahlt, weil das Licht, welches durch die Pupille gegangen ist, immer weiter auseinander geht, immer, von dichtern und glänzendern Feuchtigkeiten aufgenommen, gröfser,

14) Lib. VII. p. 297. 298.

häufiger und glänzender wird, und daher, wenn es zu der gläsernen Feuchtigkeit, wo das Sehen geschieht, kömmt, ausgebreitet und beinahe so groſs als der Gegenstand ist, dem Geiste erscheinen kann, besonders da er durch lange Gewohnheit gelernet hat, aus der Quantität des Lichtes, die er in der gläsernen Feuchtigkeit wahrnimmt, die Gröſse des Gegenstandes, dessen Bild es ihm mitbringt, zu messen und zu empfinden.

Ich will aber damit nicht behaupten, daſs das ganze Bild der ungeheuersten, besonders sehr naher, Berge zugleich in die Augen komme; denn das Licht, welches von ihnen als Ganzem, und von ihrem äussersten Theile ausstrahlt, kann zwar zur Pupille kommen, aber nicht in sie eingehen, weil es nur geeignet ist, in gerader Richtung fortzugehen.

Dieses geht nicht nur aus dem linearen Verhältniſs hervor, sondern es zeigt es auch die Erfahrung; denn wir können etwas gröſsere Gegenstände, die sehr nahe in gerader Richtung vor uns stehen nicht ganz und ohne Bewegung der Augen sehen.

Daſs es aber doch scheint, das ganze Bild den ungeheuersten Berge komme zugleich in die Augen, kömmt daher, daſs die Augen mit so groſser Leichtigkeit und Geschwindigkeit gereitzt und bewegt werden, daſs mehrere Anschauungen nur Eine zu seyn scheinen, indem sie durch keinen merkbaren Zeitunterschied von einander getrennt sind, und daher theilweise wahrgenommene Gröſsen nur Eine stätige Gröſse zu seyn scheinen [15]).

13. Wovon das Urtheil über die Zwischenräume oder die Ferne, die Bewegung und die Anzahl des Gesehenen abhänge?

Der Geist nimmt auch den Zwischenraum, welcher zwischen uns und den Gegenständen, und zwi-

15) Lib. VII. p. 298.

schen den Gegenständen selbst ist, eben so wahr, wie die Gegenstände und ihre Gröfse selbst; denn da das Licht nicht nur von dichten Dingen zurückgeworfen wird und ausstrahlt, sondern auch von der leeren Luft, so kömmt das von ihnen zurückgeworfene und ausgestrahlte Licht nie allein in die Augen, sondern führt immer das Bild und die Erscheinung (species) derselben und auch des leeren Luftraumes, an dem es gleichfalls wiederleuchtet (relucet), mit sich.

Da aber das Licht, seiner ungeheueren und selbst dem Sehen zuvorkommenden Geschwindigkeit ungeachtet, doch nicht momentan, sondern in der Zeit zu den Gegenständen kömmt, so mufs es nothwendig nach einer gewissen Ordnung (früher auf die nähern als auf die entfernteren) fallen, und von ihnen zurückgeworfen werden; denn aufserdem könnten die Gegenstände nicht in der Ordnung, in welcher sie auf einander folgen, gesehen werden, und ein Gegenstand, welcher in einer gewissen Entfernung vor einem Spiegel steht, nicht in gleicher Entfernung hinter demselben erscheinen. Der Geist mifst daher die gröfsere oder kleinere Entfernung der Dinge nach der Ungleichheit des dazwischenliegenden Raumes.

Gleichfalls nimmt der Geist die Ungleichheiten der Gröfsen auf dieselbe Weise wahr; denn was hervorragt, und näher ist, hält der Geist auch für näher, was aber mehr nach innen (penitius) und in der Tiefe liegt, weil das Licht wegen des gröfsern Abstandes später von ihm ankömmt, für entfernter, wie es auch ist.

Da die Gegenstände desto dunkler und kleiner erscheinen, je gröfser die Ferne ist, aus welcher sie gesehen werden, so mufs eine Oberfläche nicht an allen Theilen in demselben Lichte, sondern an einigen Theilen heller, an andern dunkler erscheinen,

oder, wenn sie zwar durch keine Farbe, aber durch Linien getheilt ist, die zwar gleich weit von einander entfernt sind, aber ungleiche Räume einschliessen, so, dafs der zweite kleiner als der erste, der dritte kleiner als der zweite ist u. s. w., so können solche Oberflächen, so gleich sie auch seyn mögen, doch nur als ungleich, und in ungleichen Entfernungen von uns erscheinen.

Die Bewegung oder das Stillestehen nimmt der Geist wahr, weil er die Entfernung der Dinge von uns und von ihnen selbst untereinander sieht, was er nämlich von Gegenständen sich unter einander und ihm selbst näher kommen, oder entfernter werden sieht, hält er für bewegt; für unbewegt aber, was er immer in gleicher Entfernung von einander und von ihm selbst wahrnimmt.

Das Auseinandergehen der Dinge in einem engen, eingeschlossenen und unbewegten Orte kann einem Beobachter, der ihnen nahe ist, nicht entgehen; die Bewegung von Dingen aber, welche in einem weiten und offenen Raume und in grofser Entfernung von dem Auge sich bewegen, kann lange nicht bemerkt werden.

Die Anzahl nimmt der Geist dadurch wahr, dafs er von einander verschiedene und getrennte Dinge sieht.

Der Geist sieht daher die Gestalten, die Gröfse, die Anzahl, die Bewegung und die Ruhe der Dinge, weil dieses Alles gleichsam Subjekte des Lichtes, und mit dem Lichte Eins geworden sind, und gleichsam als durchdrungen vom Lichte, und selbst das Licht durchdringend (affectiones lucis) von demselben zu dem Geiste gebracht werden.

Dafs aber diese Bestimmungen nicht die eigenthümlichen Objekte des Gesichtssinnes seyen, sieht man daraus, dafs keine als solche den Gesichtssinn allein

bewegt, sondern, dafs auch die übrigen Sinne dieselbe empfinden, obschon weniger als jener, weil die Gröfse, die Gestalt, die Anzahl, die Bewegung und Ruhe sich mit den Gegenständen der übrigen Sinne nicht so innig (bis zum Einswerden mit ihnen) wie mit den Gegenständen des Gesichtssinnes verbindet [16]).

14. Welches Licht dem Geiste angenehm ist, oder den Gesichtssinn verletzet?

Es erfreut aber das Licht den Geist ungemein, indem es denselben bewegt, aufreitzt, ihm mehr verwandt und ähnlich ist. Dieses wirkt aber nicht das volle (integra) und reinste Licht; denn vom vollen und reinsten Lichte wird der Gesichtssinn verletzt, und auch ganz verdorben, und zwar am meisten vom vollen Lichte, weil es die sichtbare Darstellung (facies) der stärkern Wärme ist; aber auch vom reinsten, weil durch dasselbe die Feuchtigkeiten zu sehr geschmolzen und zu flüfsig gemacht, den Geist zu sehr reitzen, zerstreuen und ausdehnen, wie wir an dem Beispiele der Soldaten des Xenophon's (Anabas. L. IV.) sehen, welche, wie er erzählt, durch die Weifse des Schnees beinahe blind geworden, und nur dadurch hergestellt wurden, dafs durch Vorhaltung schwarzer Gegenstände die Wirkung des Weissen gehemmt wurde; denn die schwarze Farbe zieht den Gesichtssinn zusammen, wie ihn die weifse ausdehnt.

Die Kraft der weifsen Farbe, die Feuchtigkeiten des Auges zu sehr zu erweichen, kömmt ihr von der Wärme; denn die weifse Farbe ist, wie wir gesagt haben, die Darstellung (species) und gleichsam die sichtbare Erscheinung (facies) der Wärme, und daher in Nichts von der Wärme verschieden. Da-

16) Lib. VII. p. 299. 300.

her kömmt auch der durch die weiſse Farbe verursachte Schmerz der Augen von der Wärme; den Schmelzen und Flüſsigmachen ist Wirkung der Wärme.

Wir dürfen auch nicht fürchten, es vermöge etwa die in den weiſsen Dingen, besonders in dem Schnee, wohnende Wärme die Flüſsigkeit und den in ihnen wohnenden Geist nicht zu schmelzen; denn wir sehen ja, daſs durch dieselbe Felder zur Gährung gebracht, erweicht und flüſsiger werden, und wir empfinden, daſs durch die Wärme, welche kalten Speisen gegeben worden, Zunge und Geist erweicht werden.

Es werden auch solche Menschen, welche lange im Finstern eingesperrt waren, und dann schnell in's glänzendste Licht, und in's blendend'ste Weiſs kommen, und das Gesicht gleich und gänzlich verlieren, nicht deſswegen blind, weil die Kraft der eindringenden Weiſse die Feuchtigkeiten zu sehr flüſsig macht, sondern weil der Geist zu eilig und in zu groſser Menge zur Einsaugung des lange vermiſsten Lichtes herbeiströmt, und sich also durch seine eigene Menge unterdrückt und vertilgt.

Nachdem wir nun hinlänglich erklärt haben, wie das volle und reinste Licht dem Geiste beschwerlich und lästig seyn, und das Gesicht verderben, ja sogar tödten kann, so müssen wir jetzt untersuchen, welches Licht den Gesichtssinn ergötze u. s. w.

Da aber der Geist überhaupt solcher Dinge sich freuet, von welchen er in Bewegung gesetzt wird, ohne von seiner eigenen Natur abgezogen zu werden, so dürfen wir nicht zweifeln, daſs ihm auch jenes Licht Vergnügen mache, welches die Feuchtigkeiten und den in ihnen wohnenden Geist sanft bewegt, und denselben labt, erquickt und gedeihlich ist (fovet). Finsterniſs hingegen, und das der Finsterniſs nahe kommende, d. i. das schwache und dunkle

Licht bringt dem Geiste Traurigkeit und Beschwerde, und engt ihn ein; denn wenn sie dieses schon nicht durch ihre eigenen Kräfte können, so thun sie es doch dadurch, dafs sie der Natur des Geistes zuwider sind, ihm den angenehmen und unentbehrlichen Anblick des Lichtes rauben, ihn dadurch quälen, und gleichsam tödten, und so auf ihn wirken, dafs er sich schüchtern in sich selbst zusammenzieht.

Diejenigen Dinge, welche nicht als farbig im allgemeinen, sondern in soweit sie eine bestimmte Farbe haben, den Geist erfreuen, scheinen dieses dadurch zu thun, dafs die so gefärbten Dinge zu unserer Erhaltung, zu unserm Nutzen, oder zu unserm Vergnügen dienen, in so weit sie uns nämlich entweder etwas Gutes, oder eine lange Erhaltung versprechen; denn so angenehm und freundlich ist uns die Erhaltung, dafs uns alle Wesen, in welchen wir sie wahrnehmen, selbst angenehm sind.

Defswegen erfreuen uns die Thiere und alles Schöne, weil sie alle eine lange Erhaltung versprechen, indem sie gehörig gebildet, und mit allen Gliedern und Organen versehen sind, die zur Ausübung ihrer Functionen am geschicktesten, nach einem wundersamen Verhältnifs mit einander übereinstimmend, und ihrer eigenen Natur gemäfs am zierlichsten mit jenen Farben geschmückt sind, welche Erhaltung und Stärke versprechen [17]).

15. Von dem Hören, wie es geschehe?

Es ist uns noch übrig zu untersuchen, wie das Hören geschieht. Es scheint aber durch den bewegten Geist zu geschehen. Ich sage, durch den bewegten, von der äufsern Luft wirklich zur Bewegung aufgeregten, nicht blofs durch ihren Eindruck zu-

sam-

17) Lib. VII. p. 300. 301.

sammengezogenen, oder ausgedehnten oder veränderten Geist.

Da nämlich die Luft stätig, äufserst fein, und jeder Bewegung äufserst empfänglich ist, so wird sie immer ganz in Bewegung gesetzt, wenn sie auf was immer für einer Seite angestossen wird, wie das Wasser, welches auch nur an Einem Punkte in Bewegung gebracht, sich in seiner ganzen Masse bewegt, ja noch mehr, und zu viel gröfsern Räumen, weil sie (die Luft) viel feiner, und beweglicher ist, als das Wasser.

Wenn daher auch in weiter Entfernung die Luft gestossen oder verjagt wird, so stöfst und bewegt sie doch auch die uns umgebende und die in unsern Ohren eingeschlossene. Diese von Aufsen bewegte Luft wird in das Innerste des Ohres zu einem sehr feinen Häutchen getrieben, welches der äufsern Luft den unmittelbaren Zutritt zu dem Gehirne und dem darin wohnenden Geiste verschliefst, stöfst hier auf den Gehörnerven, und den ihm einwohnenden Geist, und bringt dadurch auch den in den Höhlungen des Gehirnes wohnenden viel beweglicheren und zur Bewegung viel geneigteren Geist in seiner Gesammtheit zur Bewegung.

Empfindet nun der Geist, dafs er bewegt wird, so scheint er einen Schall zu hören, und dafs das Hören die Wahrnehmung solcher Bewegungen sey, und auf die angegebene Weise geschehe, zeugt die Entstehung alles Schalles, und noch mehr selbst der Bau der Ohren.

Alle Schall entstehen nämlich durch Körper, die sich wechselweise und heftig schlagen, oder dadurch, dafs sich wenigstens Einer schnell durch die Luft bewegt; die Stimmen der Thiere aber entstehen durch heftig und häufig ausgeathmete und gleich-

sam zergliederte (dearticulato aëre) Luft, also überhaupt aller Schall nur durch Bewegung der Luft.

Stossen sich aber die Körper langsam und nicht heftig, so geben sie keinen Schall, weil dadurch der Luft, wenn sie durch wechselweise Berührung verjagt wird, nicht jene Bewegung gegeben wird, welche der umgebenden Luft mitgetheilt, und so zu der in unsern Ohren eingeschlossenen Luft gebracht, und dem in dem Gehörnerven wohnenden Geiste, und durch ihn auch der Gesammtheit des Geistes in den Höhlungen des Gehirnes mitgetheilt werden könnte.

Eben so geben auch weiche und lockere (laxa) Körper, wenn sie auch mit grofser Gewalt gegen einander stossen, keinen Schall, weil die eingeschlossene Luft nicht ausgetrieben wird, sondern in die Poren und Höhlungen derselben tritt.

Die feinsten Dünste, welche nur sehr wenig von der Natur der Luft verschieden sind, geben ebenfalls keinen Schall, so lange sie nicht auf einen dichten Körper, oder auf sich selbst im Zustande starker Zusammenziehung (compactos) stossen, oder ohne Reibung durch die Luft gehen. Geschieht aber Etwas von diesen, so geben auch sie nach allen Seiten einen Schall und Knall (fragorem); denn die dichteren und zu Wolken verdichteten Dünste machen, wenn sie heftig gegen einander anlaufen (incurrunt) und gegen einander stossen, den Donner, der aber nicht sehr in die Ferne gehört wird, weil er die Luft zwar mit grofser Gewalt, aber nicht in grofse Ferne hinausstöfst. Die eisernen Kugeln aber, welche durch die Gewalt des Feuers aus Kanonen geworfen werden, machen zwar keinen so heftigen Knall, wie der Donner, aber er wird gewifs in einer gröfseren Ferne gehört, weil sie zu sehr grosser Ferne hinausgeworfen werden, und auch die

Luft zu grofser Entfernung mit ungeheuerer Kraft und Geschwindigkeit forttreiben.

Wenn aber von den sich stossenden Körpern einer, oder alle beide concav sind, so wird die Luft in ihnen heftiger erschüttert, als dafs am Rande des hohlen Körpers die Bewegung aufhören könnte, sondern sie mufs ihre Bewegung fortsetzen. Daher verweilt in ihnen der Schall lange, und zwar so lange, als die Bewegung dauert.

Wenn aber eine heftige Bewegung, welche zu einer in einem dichten, glatten und concaven Körper eingeschlossenen Luft kömmt, wo diese weder ihre Bewegung aufhören, noch fortsetzen, noch in Zwischenräume und Poren eindringen, noch auf die Seiten sich zerstreuen und ausbreiten kann, so mufs sie zurückspringend wieder zurückgeworfen werden, und die gleichsam geborgte Bewegung der nächsten Luft, von welcher sie dieselbe erhalten hat, wieder zurückgeben. Daraus entsteht der zurückgeworfene Schall, den man das Echo nennt.

Auch durch innere Bewegung ohne Bewegung der äussern Luft hört man oft einen Schall, und gleichsam ein Gezische, weil, wenn von einem fremden Geiste, der in dem Gehirn erzeugt worden, und etwa einen Ausweg sucht, auch unser Geist bewegt und aufgeregt wird.

Auch, wenn man die Hand, und noch viel mehr wenn man ein Horn vor das Ohr hält, wird ein Schall vernommen, weil die bewegliche Luft durch die Hand und das Horn in dem Ohre eingeschlossen keinen Ausweg findet, den sie sucht, und weil sie die Eingeschlossenheit nicht ertragen kann, sich selbst mächtiger reitzt, und an das Ohr schlägt [a]).

a) Lib. VII. p. 507. 508.

16. Von den Stimm-Lauten der Thiere.

Dafs auch die Stimmen der Thiere Bewegungen der Luft seyen, ist offenbar; denn offenbar wird die ausgeathmete Luft, wenn sie von der Zunge und den Lippen gebildet, geformet und gestaltet wird, zur artriculirten Stimme. Defswegen geben auch Thiere, welche keine Luft einathmen, keinen Ton von sich, und diejenigen, welche einen von sich geben, geben ihn nur dann von sich, wenn sie Luft ausathmen, und der Ton dauert bei allen nur so lange, als die ausgeathmete Luft. Ist diese verzehrt, so mufs wieder neue eingeathmet werden, wenn wieder ein Ton hervorgebracht werden soll. Die Stimmen derselben Thiere ändern sich selbst wieder ab nach der Luft, welche sie ausathmen, nach dem Bau, der Beschaffenheit, der Gröfse der Organe (besonders der Luftröhre [arteria aspera]) und nach dem Willen und den Kräften des ausathmenden Geistes; denn es giebt starke und schwache, langsame und geschwinde, weiche und rauhe, beugsame und gleichsam starre Stimmen, die man sehr wohl unterscheiden kann.

Der in der Luftröhre (arter. aspera) und in den Muskeln wohnende Geist erweitert, und zieht die Luftröhre und den Kehlkopf (larinx) verschieden zusammen, und bringt, indem er der Feinheit und Dichtigkeit nach verschiedene Luft mit ungleicher Kraft ausstöfst, Töne hervor, welche dem Umfang und der Geschwindigkeit nach u. s. w. verschieden sind; denn er kann viel und wenig Luft, geschwind oder langsam, ausstossen.

Wenn daher die Stimme abgeändert, oder eine bestimmte hervorgebracht werden soll, so scheint der Geist vorläufig darüber erst nachzudenken, wie er sie hervorbringen, d. h. wie sehr er die Luftröhre und den Kehlkopf zusammenziehen oder erweitern, und mit

welcher Geschwindigkeit er die Luft ausstossen soll; und verändert dieses alles so lange, bis er die beabsichtige Stimme hervorbringt.

Auch der Weichheit und Rauhheit nach sind die Stimmen derselben Art der Thiere sehr von einander verschieden; denn einige bewegen die Gesammtheit des Geistes einförmig und gleichartig, andere ungleichförmig und ungleichartig, und scheinen den Geist gleichsam zu zerreifsen und zu zerfleischen. Dieſs scheint daher zu kommen, dafs einige Kehlen glatt (leves) und gleichartig sind, durch die sich also die ausgehauchte Luft ungetheilt und von keiner Hervorragung zerrissen sich selbst und den gesammten Geist gleich und ganz bewegt, andere hingegen rauh und ungleich und von vielen Erhabenheiten unterbrochen sind, durch welche die Luft auf vielerlei Weise unterbrochen und gleichsam zerschnitten werden mufs.

Ueberdiefs sind einige Stimmen einiger Thiere gleichsam beugsam, indem sie sich leicht verändern, aus starken in schwache, aus langsamen in geschwinde Töne übergehen, andere aber sind gleichsam steif, indem sie immer denselben Ton halten, und in andere Töne überzugehen unfähig sind. Jene nämlich haben weiche Luftröhren, die von dem einwohnenden Geiste mit leichter Mühe ausgedehnt oder zusammengezogen werden, dadurch er, wie und so viel er will, Luft ausstossen kann; diese hingegen haben harte und widerstehende Kehlen, die der Geist zusammenzuziehen oder auszudehnen Mühe hat, so, dafs er aus ihnen nur auf Eine Weise die Luft ausstossen und Stimme hervorbringen kann.

Defswegen haben Knaben und Mädchen, wie auch die Bewohner kalter Gegenden, und überhaupt Menschen mit feuchtem Körper eine hohe, geschwinde, beugsame und glatte (levis) Stimme, weil sie eine

den, so ergötzen sie den Geist aufserordentlich, wenn sie in einem gehörigen Verhältnisse entstehen, weil sie ihn zur Bewegung, d. i. zu der seiner Natur eigenen und zukommenden Wirksamkeit aufregen, da er für sich, wie es scheint, unfähig ist, sich selbst zu bewegen, weil er in den langen und unförmlichen Kanälen und Höhlungen des Gehirnes gleichsam gefangen gehalten wird.

Billig schöpft also der Geist aus den Tönen die höchste Freude, indem er von ihnen zu einer seiner Natur eigenen Wirksamkeit vermocht wird, und zwar mehr von neuen (nie gehörten) Tönen, weil er von einem neuen Tone aufgeregt auch aufmerksamer wirkt, so wie von denjenigen, welche zwar ungleich aber doch harmonirend, d. i. der Auflösung fähige Dissonanzen (dissidentes concordantes tamen) sind, weil er von ihnen mehr bewegt wird, ohne von sich selbst abgezogen zu werden. Mehr wird er auch von mehreren harmonischen Tönen zugleich, als von Einem Tone allein bewegt, weil die Bewegungen, die an jedem Theile geschehen, dem Ganzen mitgetheilt werden, wobei es offenbar angenehmer seyn mufs, wenn nicht auf die ganze Gesammtheit mit derselben Kraft, welches bisweilen nur zu lästig seyn kann, sondern auf die einzelnen Theile mit verschiedenen Kräften gewirkt wird.

Weil aber der Geist zwar zur eigenen Thätigkeit (operatio) bewegt, aber keineswegs von seiner Natur abgezogen zu werden wünscht, so werden ihn schwache und langsame Töne (ein sanftes Adagio) mehr erfreuen, als starke und geschwinde (ein rauschendes Presto). Besonders freuet sich der Geist über sehr langsame Töne, und wohl auch über die Stille, wenn er geschwächt ist.

Die Stärke und Schwäche eines Tones beurtheilt man nach der Quantität der bewegten Luft; entweder

nach der Quantität der äufsern bewegten Luft, oder nach der Bewegung, welche von der bewegten äussern Luft kömmt, und einem gröfsern oder kleinern Theile der in den Ohren eingeschlossenen mitgetheilt wird; denn da durch die Bewegung eines auch noch so kleinen Theiles der Luft die gesammte Luft in Bewegung kömmt, wie ein Schall zeigt, der, so schwach er auch immer seyn mag, doch nach allen Seiten gleich gehört wird, so mufs offenbar, wenn ein Theil der äufsern Luft in Bewegung gekommen ist, ein so grofser Theil davon in das Ohr kommen, als seine Höhlung fassen und aufnehmen kann, und die Bewegung nicht blofs diesem oder jenem Theile, sondern der gesammten Luft, welche in den Ohren enthalten ist, ganz mitgetheilt werden.

Weil aber die Mittheilung nicht momentan geschieht, sondern einige Zeit braucht nach der längern oder kürzern Zeit, in welcher die Töne in die Ohren kommen, d. i. in welcher die Bewegung der äufsern Luft der in den Höhlungen des Ohres eingeschlossenen mitgetheilt wird, so urtheilt dadurch der Geist, der eine komme von der Ferne, der andere aus der Nähe her. Wie nämlich der Geist von den Dingen, welche gesehen werden, nicht nur die Gröfse und Gestalt, sondern auch die Entfernung dadurch wahrnimmt, dafs ihm das Licht nicht nur von ihnen, sondern auch von der dazwischen liegenden Luft zustrahlt, und von dem Nahen geschwinder zu ihm kömmt, als von dem Entfernten, eben so urtheilt er auch nicht nur über die Stärke, sondern auch über die Geschwindigkeit und die Entfernung der Töne [21]).

---

21) Lib. VII. p. 311. 312.

Physiologie der innern Sinne und des Erkenntnifsvermögens (intellectus).

1. Welche Dinge der Geist als einerlei, und welche er als verschiedene wahrnimmt.

Da der Geist alle Dinge wahrnimmt, weil er durch alle leidet und bewegt wird, so nimmt er auch (durch den innern Sinn) die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben wahr. Was nämlich gleich auf ihn wirkt, und wodurch er dasselbe leidet, nimmt er als Eines wahr, und erklärt (statuit) es für Eins; für verschieden aber, was verschieden auf ihn wirkt, und wodurch er verschieden leidet. Alles daher, was in verschiedenen Dingen dasselbe wirkt, und wovon er dasselbe leidet, nimmt er als dasselbe wahr, und erklärt er für dasselbe eine Ding, und umgekehrt. Leidet er z. B. von jedem Feuer dasselbe, und wird er von jedem gleich bewegt, so empfindet, und erklärt er alle Feuer für ein und dasselbe Ding u. d. gl. Leidet er aber von einem und demselben Menschen verschiedenes, und wird er von ihm verschieden bewegt, so empfindet und erklärt er ihn nicht für ein und dasselbe, sondern für ein aus Vielem und Verschiedenem zusammengesetztes Ding.

Er empfindet und erklärt aber nicht nur dasjenige für ein und dasselbe Ding, was als Ganzes in allen seinen Theilen auf ihn gleich wirkt, sondern auch dasjenige, was in einigen Zufälligkeiten zwar verschieden, in dem einen Wesentlichen aber mit einander übereinkommt.

Was aber der Geist Aehnliches an übrigens von einander verschiedenen Individuen von Steinen, Pflanzen, Thieren und Menschen wahrnimmt (percipit), sammelt und verbindet er abgesondert von dem, was an ihnen verschieden ist, in Eins, erklärt es für Eins,

und giebt ihnen deſswegen gemeinſchaftliche Natur und Namen; was er aber nicht an allen Individuen derselben Gattung wahrnimmt, erklärt er für Eigenthümlichkeiten der Einzelnen [22]).

2. Der Geist bleibt des Empfundenen auch eingedenk, und kann sich desselben wieder erinnern.

Es ist aber der Geist nicht so beschaffen, daſs er die Leiden und Bewegungen, sobald sie selbst aufhören, sogleich vergässe, und sie zu wiederholen unfähig wäre, sondern es entsteht in ihm (dem äusserst empfindlichen und beweglichen) eine gewisse Fertigkeit und Kundigkeit seiner Bewegungen und Leiden (besonders wenn er heftig, lange, viel und oft von ihnen bewegt worden ist), welche man Gedächtniſs (memoria) heiſst, und es bleiben ihm beinahe die Bewegungen selbst zurück, von welchen er neuerdings (wie und wann er will) bewegt werden kann und wirklich bewegt wird.

Was wir also immer durch die Empfindung wahrnehmen, können wir uns auch einbilden (imaginari) und werden z. B. von Eckel ergriffen, wenn wir uns etwas Widerliches, von dem wir übrigens ganz und gar Nichts sehen, einbilden. Wie nämlich diejenigen, welche Tanzen, Singen, Cytherspielen u. d. gl. lernen, das Gedächtniſs der Bewegungen, welche dabei zu machen sind, endlich erwerben, und behalten, so bleibt auch die Erinnerung an diejenigen Bewegungen zurück, welche wir durch die empfindbaren Gegenstände erlangen; denn es wird nicht in einigen diese, in andern eine andere Substanz, sondern immer, und auf dieselbe Weise derselbe Geist bewegt. Ja der Geist kann sich auch

22) Lib. VIII. p. 513.

diejenigen Dinge, von welchen ihm nur eine sehr schwache Kunde (cognitio) oft nur eines Theiles erhalten worden ist, doch einbilden (imaginari) und gleichsam vor die Augen stellen, welches man Rückerinnern (reminisci) nennt; denn indem er eine Bewegung, von der ihm das Andenken (memoria) geblieben ist, oft und fleissig wiederholt, wird er auch zu andern Bewegungen, die ehemals mit derselben verbunden waren, gleichsam aufgereitzt und geführt.

Dieses können wir selbst in den äufsern Bewegungen häufig sehen, von welchen die Kunde (cognitio) und das Andenken aller Theile sogleich wieder auflebt, wenn nur die Kunde und das Andenken eines auch noch so kleinen Theiles übrig geblieben ist, indem wir diese oft und aufmerksam wiederholen, auch die Kunde der übrigen Theile, weil sie nicht gänzlich aus unserm Gedächtnisse verschwunden sind, sondern nur gleichsam begraben, und unter andern verborgen lagen, wieder auflebt[23]).

5. Der Geist vermag auch Unbekanntes aus Bekanntem durch Schlüsse zu erkennen, und vorher zu bestimmen.

Es ist aber dem Geiste nicht nur gegeben, Dinge, die er durch Empfindung wahrgenommen hat, und Bewegungen, in welche er von ihnen versetzt worden ist, wenn sie auch ferne sind, und schon einzuwirken aufgehört haben, zu wiederholen, und auf was immer für eine Art wieder zu empfinden; auch von abwesenden zu leiden und bewegt zu werden; und endlich die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sowohl der gegenwärtigen als der abwesenden Dinge, der Leiden und der daraus entstandenen Bewegungen anschauen (intueri) zu können, sondern auch von

23) Lib. VIII. p. 514.

Dingen, an welchen irgend eine Bestimmung (conditio quaepiam) unbekannt ist, die übrigen aber bekannt sind, jene in diesen anzuschauen, und gleichsam voraus wahrzunehmen (anticipiren), welches man gewöhnlich Erkennen aus Schlüssen (intelligere) nennt, aber besser Erachten (existimare) oder vielmehr mit zu Gemüth führen, d. i. Erinnern an Aehnliches (commemorari) nennen würde.

Was nämlich der Geist empfindet, ist weder Alles zusammen, noch jedes einzeln angenommen schlechthin Eines (nec unum sunt omnia, nec etiam unum sunt singula), sondern, was empfunden wird, ist sehr von andern und oft auch von sich selbst (ab invicem, et etiam a se ipsis) verschieden, ja in jeder Einzelnheit ist Vieles, das von sich selbst sehr verschieden ist, und einzeln von allen übrigen wahrgenommen werden kann. Jedes Wesen (ens) hat nämlich seine eigene Natur, wesentliche Beschaffenheit, Gestalt, Kräfte und Fähigkeiten zu handeln, zu wirken, zu leiden; aber nicht alle Wesen sind gleichartig, und haben ihren wesentlichen Bestand nicht aus Einer Natur allein. Daher müssen wir auch bei der Beurtheilung der Bestimmungen (conditiones) der Wesen vorzüglich darauf sehen, welche Bestimmungen (conditiones) und Vermögen (facultates) in einer und derselben Natur beständig mit einander verbunden sind; denn haben wir eine derselben einmal deutlich wahrgenommen, so werden wir, wenn diese Natur eine vollkommene ist, mit Sicherheit schliefsen, dafs auch die übrigen alle damit verbunden und vereiniget sind. In einem Feuer, das vollkommen Feuer ist, sehen wir z. B. dafs es a) höchst fein, leuchtend und beweglich ist, b) dafs es Alles, womit es in Berührung kömmt, erweicht, und flüfsig macht, was es aber durch Wärme überwältiget, entzündet und endlich zu Rauch und Asche

verwandelt. Da man nun keine dieser Eigenschaften ohne die übrigen je gesehen hat, so erkennt der Geist (intelligit) alle diese Eigenschaften als dem Feuer eigen und wesentlich. Wo er also immer eine derselben wahrnimmt, verbindet und vereiniget er alle übrigen damit, schreibt daher jedem Wesen, das er leuchten sieht, höchste Wärme, und das Vermögen zu erweichen und zu schmelzen zu. Sieht er irgendwo Etwas verdünnt und erweicht werden, oder sieht er Rauch und Asche, so urtheilt er sogleich, dieſs sey Wirkung des Feuers und der feurigen Natur, weil er nämlich gesehen hat, daſs dieses vom Feuer immer, von einer andern Ursache aber nie geschehe. Eben so, wenn er Etwas aus eigener Kraft sich bewegen sieht, so erklärt er sogleich, diese Bewegung komme von einer feurigen Natur, weil er nie Etwas anders, als das Feuer, und feurige Dinge von sich selbst bewegt werden gesehen hat.

So werden von uns auch alle Eigenschaften der übrigen Wesen selbst erkannt, wenn wir nur Eine ihrer Eigenschaften kennen gelernet haben; denn wenn wir ein Wesen finden, an dem wir auch nur Eine wahrnehmen, so sind wir sogleich versichert, daſs auch alle übrigen, welche zur Gesammtheit desselben Wesens gehören, nothwendig in demselben seyen, weil nämlich nie eine der wesentlichen Eigenschaften eines Dinges von den übrigen zur Wesenheit gehörenden seyn kann, oder jemals gesehen worden ist.

Wenn daher die Erscheinung (species) irgend eines Dinges uns vorkömmt, dessen Natur und Kräfte noch unbekannt sind, so muſs man, um dieselbe zu finden, ein anderes Ding finden, welches dieselbe Erscheinung darbiethet, und dessen Natur schon vollkommen bekannt ist, d. i. nicht nur seinem äuſsern

Ansehen, sondern auch seiner innigsten Natur nach (d. i. seiner Thätigkeit, seinem Leiden und eigener Wirkungsart nach) bekannt ist; denn diese werden nun auch dem unbekannten Dinge, von welchem uns nur die äufsere Erscheinung bekannt geworden ist, zukommen; weil in beiden eben dieselbe (wesentliche) Eigenschaft gefunden worden, die allen zu derselben Gattung gehörenden Wesen, aber keinem andern eigen ist.

Weil man aber einige Eigenschaften findet, welche allen Wesen, andere aber, welche keinem zukommen, so empfindet sie auch der Geist, wie sie wahrgenommen werden, nämlich dafs diese in keinem, jene in allen Wesen sind.

Weil aber der Geist wahrnimmt, dafs in jedem Wesen das eifrigste Streben (appetitus) nach eigenem Gut und eigener Erhaltung ist, und daher jedes Wesen Alles, was ihm eigen und ähnlich ist, und wodurch es gedeihen mag (fovetur) und erhalten wird, begierig umfafst, das Entgegengesetzte aber, von dem es verdorben wird, flieht und verabscheuet, so erklärt er als Gesetz (statuit), dafs jedes Wesen nach dem Guten strebe, und das Böse verabscheue. Und weil das Erkenntnifs-Vermögen schon im Voraus sieht, dafs z. B. in Rücksicht der Farbe ein Ding nothwendig weifs, oder nichtweifs sey, so wird es dasselbe nicht als weifs und nichtweifs zugleich setzen können. Und eben so allgemein vom Seyn und und Nichtseyn überhaupt.

Was endlich der Geist in allen empfindet, giebt er auch allen, und was er in keinem empfindet, auch keinem, und erklärt zugleich mit Sicherheit, dafs dasjenige, was ihnen unmittelbar entgegengesetzt ist, und mit ihnen nicht bestehen kann, oder das aufhebt, was aus dem unmittelbar Empfundenen folgt, nicht sey und seyn könne.

Wenn daher die Vernunft (ratio) etwas setzt, so mufs sie es aus Aehnlichkeit dessen, was durch die Empfindung wahrgenommen ist, setzen, und verwirft sie etwas, so kann sie nur das mit Gültigkeit verwerfen, was dem durch die Empfindung Wahrgenommenen entgegen und zuwider ist, und es läfst sich nicht einsehen, wie auf eine andere, als die zwei angegebenen Weisen die Vernunft (ratio) oder ein Vernunftschlufs (ratiocinatio) Etwas herausbringen (confici) könne, indem die Schlufsfolge immer sich auf Etwas stützen, oder von Etwas abhängen mufs, was gewifs ist, und was der Geist schon lange zugestanden hat, oder was er sogleich zugestehen wird [24]).

5. Dafs das Erkennen durch Schlüsse nichts als eine gewisse unvollkommene Empfindung ist.

Da nun der Grund des Erkennens (intellectionis) die Aehnlichkeit mit dem durch die Empfindung wahrgenommen ist, so folgt, dafs das Erkennen durch Schlüfse (intellectio), welches aber besser erschliessende Beurtheilung (existimatio) oder Erinnerung an Aehnliches (commemoratio) heifsen würde, Nichts sey, als eine gewisse unvollkommene Empfindung, und zwar nur von der Aehnlichkeit, nicht von dem Wesen der Dinge selbst, welches der Empfindung gänzlich entflieht, und bisweilen weit von ihr entfernet ist, und dafs mithin der Schlufs nur von der Empfindung, welche der Geist von ähnlichen Dingen wahrnimmt, und deren Andenken ihm bleibt, abhänge.

Dieses und Alles, was wir bisher gesagt haben, ist daraus offenbar, dafs wir Nichts, als das, was durch

24) Lib. VIII. p. 514—516.

durch Empfindung wahrgenommen zu werden fähig ist, aber unmittelbar nicht wahrgenommen werden kann, entweder weil es zu entfernt, oder weil es verborgen und den Sinnen auf keine Weise ausgesetzt ist, oder weil es zu schwache Kräfte hat, um eine unmittelbare Empfindung von sich zu verursachen, durch Schlüsse zu erkennen (intelligere) suchen. Was wir aber durch die Empfindung wahrnehmen, oder was wenigstens dadurch wahrgenommen werden kann, würdigen wir uns nicht mehr weiter durch Schlüsse (ratione), d. i. durch die aus der bemerkten Erkennung der Aehnlichkeit zu findende Analogie zu untersuchen, indem es durch unmittelbare Empfindung viel näher und vorzüglicher wahrgenommen worden ist, als es durch Schlüsse erkannt werden könnte. Es würde daher z. B. derjenige, welcher den Mond, wenn er sich der Sonne gegenüberstellt, und der Erde den Anblick derselben entzieht, ansieht, oder von der Berührung (contactu) der Sonne verbrannt wird, oder ihre Bewegung und Gröfse sieht, und messen kann, ganz allein durch einen Verstandes- oder Vernunftschlufs (sola intellectus ratiocinatione) mit Hintansetzung des Zeugnisses der Sinne die Ursache, warum die Sonne der Erde nicht mehr leuchte, und die Natur und Kräfte derselben ergrübeln wollte, nicht weniger ungeschickt und belachungswerth seyn, als derjenige, welcher die Ursache, warum ein Licht, dem man einen dichten und dunkeln Körper entgegenstellt, nicht gesehen wird, oder derjenige, welcher vom Feuer gebrannt wird, die Natur und Kräfte desselben erst durch Schlüsse aufsuchen wollte, da er sie unmittelbar vor Augen hat [25]).

25) Lib. VIII. p. 316.

5. Worauf die Evidenz der Geomterie beruhe? — und Unterschied der mathematischen Evidenz von der physischen.

Damit wir aber den Unterschied zwischen der unmittelbaren Sinnesempfindung, und den davon abgeleiteten Schlüssen oder Folgerungen deutlich einsehen, so wollen wir die letzten Gründe der Wissenschaften, und die Schlüfse daraus betrachten, und untersuchen, ob wir dieselben von der Empfindung, d. i. von unmittelbarer Anschauung, oder durch eine klare und offenbare Zusammenstimmung einiger Behauptungen mit dem, was wir unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen haben, erhalten. Und da allgemein die Geometrie als die Wissenschaft angesehen wird, in der wir die vorzüglichste Gewifsheit finden, und von welcher selbst Aristoteles die Ordnung und gleichsam die Weise des Lehrvortrages genommen zu haben scheint, so wollen wir jetzt untersuchen, wie sie ihr Werk vollendet.

Da sie die Gröfsen, und was in den Gröfsen ist, Punkte, Linien, Flächen, Winkel und Figuren (nämlich abstracte Dinge), welche dem Sinne oder der Sinneswahrnehmung entrückt, deren Namen auch nicht einmal allen bekannt sind, und deren jedes viele Arten unter sich hat, behandelt, so definirt sie zuerst, was jedes Einzelne ist, und bedient sich dazu nur der Hilfe des Sinnes oder der Sinnesanschauung (sensus); denn wenn sie z. B. einen Kreis oder ein Dreieck setzt, so thut sie nichts Anderes, als dafs sie dasjenige dem Kreise oder dem Dreiecke zuschreibt, was sie in denselben durch den Sinn wahrnimmt. Da nämlich alle Kreise durch das Herumführen eines Schenkels des Zirkels um den andern, im Mittelpunkte stehenden ohne Veränderung der Oeffnung entstehen, so schliefst die Geometrie daraus, dafs der Raum vom Mittelpunkte zur Periphe-

rie nicht nur gleich, sondern überall einer und derselbe ist, und dafs also die Linien, welche vom Mittelpunkte zur Peripherie gezogen werden, d. i. alle Radien als gleich gesetzt werden müssen.

Weil aber Einiges geschehen mufs, dessen Möglichkeit der Sinn oder die Sinnenempfindung selbst beweiset, und das man als geschehen ohne Hindernifs voraussetzen darf, deren Möglichkeit aber doch einem eigensinnigen Menschen nicht bewiesen werden kann (z. B. das Ziehen einer Linie von einem Punkte zum andern, oder das Beschreiben eines Kreises aus jedem Mittelpunkte oder in jedem Raume), so postulirt sie diese Möglichkeit oder Wirklichkeit.

Weil aber überdiefs in den Gröfsen Manches ist, was die Sinnenempfindung zwar nicht ganz, aber doch beinahe wahrnimmt, und wovon die Seele keinen weitern Erkenntnifsgrund zu haben verlangt (rationem habere non vult), und was daher jeder, der es hört oder denkt, sogleich zuläfst als Realitäten, welche er empfunden und wahrgenommen hat, weil sie nämlich mit diesen nicht im Widerspruche stehen, sondern ihnen vielmehr ähnlich und beinahe dieselben sind, so postulirt die Geometrie auch diese. Wären sie nicht so beschaffen, so könnten sie auch nicht postulirt werden. Sie postulirt aber entweder, weil sie nicht beweisen kann oder will, oder für überflüfsig hält, zu beweisen, was ganz in die Sinne fällt. So postulirt z. B. Euclides zusammenlaufende Linien (lin. concursuras), auf welchen eine auffallende gerade Linie an derselben Seite zwei Winkel bildet, die kleiner als zwei rechte sind, welches uns selbst der Augenschein lehrt, wenn diese Linie in's Unendliche (immensum) ausgezogen werden.

Es giebt aber auch andere Dinge, von welchen jeder weifs, dafs sie in allen Gröfsen sind, und allen widerfahren (accidere) so, dafs es Niemand nicht

wissen kann, welcher je eine Gröfse gesehen hat, z. B. dafs das Ganze gröfser ist als sein Theil, dafs Gröfsen, die einer und derselben gleich sind, auch unter sich gleich sind, dafs gleiche Gröfsen auf einander gelegt sich decken u. s. w.

Nach Voraussetzung dieser Principien, welche entweder unmittelbar oder mittelbar als nothwendige Folge aus der Sinnenwahrnehmung, d. i. aus Anschauung hervorgehen, und leicht eingesehen werden, erfindet und deckt die Geometrie auch das auf, was unbekannt ist. Indem sie daher z. B. untersucht, und lehrt, wie auf einer gegebenen bestimmten geraden Linie ein gleichseitiges Dreieck errichtet werden soll, sagt sie: „Es sey A B eine Linie, auf welcher das Dreieck errichtet werden soll, nimmt man einen Endpunkt derselben als Mittelpunkt an, beschreibt mit A B als Radius einen Kreis u. s. w.

Diese ganze Demonstration wird aber zu Stande gebracht, entweder durch den Augenschein der Sinnenwahrnehmung, oder durch das Gefühl und den Schlufs der Aehnlichkeit mit dem, was durch die Anschauung wahrgenommen worden ist; denn die vom Mittelpunkte zur Peripherie gezogenen Linien sind gleich, weil der Kreis, wie gesagt, mit gleicher Oeffnung des Zirkels beschrieben wird. Auch sind zwei Linien defswegen einander gleich, weil sie einer und derselben dritten Linie gleich sind u. s. w. Und so alle folgenden Sätze, nur mit dem Unterschiede, dafs sie nicht, wie die ersten, nur aus Grundsätzen, sondern auch aus dem, was aus vorausgegangenen Sätzen erschlossen worden, gefolgert werden. Demungeachtet sind uns die daraus gefolgerten Sätze nicht weniger gewifs, und der Geist läfst sie nicht weniger geschwinde zu; denn er läfst das, was dem in der sinnlichen Anschauung wahrgenom-

menen (sensu percepta) in der That ähnlich ist, nicht weniger, als dieses selbst zu.

Obwohl aber die mathematischen Schlüsse wie die physischen aus der Aehnlichkeit hervorgehen, so werden doch jene von diesen darin übertroffen, weil diese aus eigenen Principien und Ursachen, jene aber nur aus dem Abbilde (signo) derselben fliessen. So z. B. ist die Gleichheit des äußern Winkels und der beiden innern entgegengesetzten nicht die Ursache, sondern nur Zeichen (signum) und Anzeige (indicium) von dem, dafs alle drei Winkel eines Dreieckes gleich zwei rechten sind. Dafs aber z. B. die Wärme das Vermögen und die Kraft habe, Wasser in Dünste zu verwandeln, lernen wir nicht aus irgend einem abstracten Bilde oder Zeichen, sondern es ist uns aus der erkannten eigenen Natur der Wärme und des Wassers klar. Es sind daher die physischen Schlüsse, wenn sie nur auch wirkliche physische Schlüsse (nicht Einbildungen oder Voraussetzungen) sind, nicht weniger, sondern im Gegentheile mehr gewifs, als die mathematischen [26]).

6. Warum der Geist durch das mittelbare Erkennen durch Schlüsse leicht ermüdet wird, dasselbe bald vergisset, und oft dabei betrogen wird?

Der Geist wird aber durch das Erkennen mittels Schlüssen (dum intelligit) defswegen ermüdet und betrogen, weil er die Aehnlichkeit der Bewegung, in welche er durch die Erkenntnifs (cognitio) oder das erkannte Bild (signo) des Wesens gesetzt wird, mit derjenigen Bewegung, in die er ehemal durch das Wesen selbst versetzt worden ist, suchen und finden mufs, welches dem Geiste mühesam und beschwerlich ist, indem er sich gegen seine nach Aus-

26) Lib. VIII. p. 516—518.

sen strebende Natur zu diesem Zwecke in sich selbst sammeln mufs, und zwar oft umsonst, wenn er nicht findet, was er sucht, im Fall ihm Vieles von dem, was er früher unmittelbar durch Sinneneindruck wahrgenommen hat, entgangen, oder von andern unterdrückt worden ist.

Was aber der Geist durch Schlüfse erkennt (intelligit) vergifst er auch wieder und zwar leicht und geschwind, weil er nicht immer derselbe bleibt, sondern von vielerlei Dingen bewegt wird, und auf sehr viele und verschiedene Bewegungen aufmerksam ist, und daher es vernachläfsiget, wenn er zu ermüden anfängt, sich selbst einige bei seinem Wiedererwachen (occidens orienti) mitzutheilen, besonders diejenigen, von welchen er nicht sehr stark oder nicht oft bewegt worden, oder nicht sehr erfreut wird.

Auch betrogen kann der mittelbar durch Schlüfse Erkennende (Intelligens) werden, und wird bisweilen wirklich betrogen, weil das, was in den Dingen ist, nicht Alles in jedem Einem (unis) ist, und was auch in denselben ist, nicht beständig, und in allen Individuen derselben Gattung ist. Er wird daher betrogen, wenn er bei der Beobachtung der Aehnlichkeit einiger Dinge nicht auch zugleich das erkennt, was einem jeden Wahrgenommenen eigen ist.

Dazu kömmt, dafs beinahe keines der Dinge, die uns umgeben, wahrhaft und von allen Seiten sich gleichartig ist, sondern beinahe jedes nicht nur der zufälligen Stimmung, sondern die meisten selbst ihrer Natur nach verschieden, ja sogar unbekannt sind, so, dafs man kaum einmal die Thätigkeiten und Leiden der Bestandtheile eines Dinges und des Ganzen unmittelbar wahrnehmen kann.

Da wir nun Alles, was wir mittelbar durch Schlüfse erkennen, durch die Aehnlichkeit mit dem,

was wir durch die Empfindung, d. i. durch den Sinneneindruck wahrgenommen haben, erkennen, durch dieses mittelbare Erkennen aber ermüdet und betrogen werden, und das, was wir auf diese Weise erkannt haben, wieder vergessen, so sieht man, dafs, wenn in dem Menschen auch nicht der Geist, sondern vielmehr eine Substanz, welche unmittelbar Gottes Geschöpf ist, das eigentliche Erkennende ist, doch diese Substanz ohne Beihilfe und Dienstleistung des thierischen Geistes, an den sie gebunden, und mit dem sie gewissermassen vermischt ist, Nichts, und besonders nichts Irdisches erkennt; denn wie könnte sie sonst durch irdische Einwirkung leiden, verwirrt, ja ermüdet und betrogen werden oder vergessen [27]).

7. Von dem übersinnlichen Erkennen dessen, was die Seele des Menschen ohne Vermittlung des thierischen Geistes durch sich selbst erkennt.

Es giebt aber auch noch ein anderes Erkennen (intellectio) der Seele, welches alle Sinne (sensus) übersteigt, d. h. welches sich mit Dingen beschäftiget, welche nie durch Sinneneindruck wahrgenommen worden; wobei die Seele durch das Erkennen nie leidet oder ermüdet wird, oder das Erkannte vergifst, oder im Erkennen betrogen wird, und ohne alle vermittelnde Folgerung durch Schlüfse (ratiocinatione) nicht nur alle übrigen Wesen, sondern auch sich selbst, und die göttlichen Substanzen, die durch keinen der Sinne wahrgenommen werden können, und Gott selbst anschaut, und Alles so sieht und wirkt, wie die göttlichen Substanzen, und die Seelen selbst, wenn sie den irdischen Leib abgelegt, und sich mit dem Göttlichen vereiniget haben,

27) Lib. VIII. p. 319.

sehen und wirken. So lehrt uns nicht nur die heilige Schrift, sondern auch die menschliche Vernunft.

Obschon nun alle Erkenntnisse, sowohl die der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung, als die des folgernden Erkenntnifsvermögens (intellectus ratiocinantis) aus der Aehnlichkeit derjenigen Dinge, welche durch Empfindung wahrgenommen worden sind, erlangt werden, so scheinen sie doch nicht alle dieselben, sondern vielmehr so sehr von einander verschieden zu seyn, dafs sie nicht alle derselben Seele anzugehören scheinen, weil nämlich nicht Alles, was der Geist zu erkennen sucht, aus gleich gewisser Aehnlichkeit erkannt, oder aus gleich unmittelbarer Wahrnehmung (immediato sensu) geschöpft werden kann; denn nicht Alles ist gleich nahe und offenbar, dafs es sich dem Geiste von selbst darstellte. Eben so wenig kann das, was dem Sinne (sensui) verborgen und unbekannt ist, und von dem man nicht weifs, wie und was es sey, mit einem andern sicher verglichen werden.

Es bleiben daher als Grundlage für das unmittelbare Erkennen nur eine vielfache Aehnlichkeit, und wenigstens zwei Vergleichungen, deren eine oft sehr dunkel ist. Weil wir nämlich nie eine Sache, welche ganz und vollkommen dem empfindenden und wahrnehmenden Sinne (sensui) unbekannt ist, mittelbar durch Schlüfse zu erkennen suchen, sondern nur das Unbekannte an solchen Dingen, deren ein Theil schon durch den Sinn wahrgenommen und erfafst worden (comprehensum) ist, so schliefsen wir von der bekannten Thätigkeit, Wirkung, Darstellung, Erscheinung auf die noch verborgene Natur und Kräfte oder von einem schon bekannten Theile der Natur und der Kräfte auf den verborgenen, weil dieser mit dem bekannten immer nothwendig zusammenhängt; welches alles nicht immer durch eine einfache Vergli-

chung, und aus einer offenbar daliegenden Aehnlichkeit, sondern oft nur durch viele Vergleichungen und aus einer dunkeln aufgefundenen Aehnlichkeit geschehen kann.

Es ist daher nicht jede mittelbare Erkenntnifs des aus Aehnlichkeiten folgernden (ratiocinantis) Erkenntnifsvermögens gleich gewifs, und darf also auch nicht dafür angesehen werden [28]).

§. Dafs dieselbe Substanz, welche das wahrnehmende und empfindende am Menschen ist, auch folgere und schliefse: dafs auch die Thiere selbst das Vermögen der Folgerung nicht entbehren.

Wir haben noch weiter zu untersuchen, ob eine und dieselbe Substanz das, was an einem Dinge unbekannt, und das, was daran bekannt ist, erkennt; denn vielleicht hat der thierische Geist nur diejenige Beweglichkeit (agilitas), durch welche er die Aehnlichkeiten, die er an den Dingen wahrgenommen hat, sich einbildend vorstellen (imaginari) und wiederholen kann; aber vielleicht hat er nicht das Vermögen, die Aehnlichkeit derjenigen Dinge zu finden, welche er unmittelbar nicht wahrgenommen hat.

Wir können aber zur Beantwortung dieser Frage auf keinem kürzern Wege kommen, als wenn wir sowohl das, was wir untersuchen, als das Mittel, wodurch wir schliefsend oder folgernd erkennen (intelligimus) in Betrachtung ziehen; denn wenn jenes ein Gegenstand der Sinnenempfindung ist, und von der Sinnenempfindung wahrgenommen werden mufs, dieses aber gleichfalls immer ein von der Empfindung wahrgenommenes zu seyn befunden wird, so werden wir nicht mehr zweifeln können, dafs dieselbe Substanz, welche empfindet, auch folgert und schliefst (ratiocinatur).

28) Lib. VIII. p. 319. 320.

Es ist aber allererst offenbar, dafs auch dasjenige Erkenntnifsvermögen (intellectus), welches nur aus dem Wahrgenommenen folgert (ratiocinatur) und seine Aehnlichkeiten sammelt, das, was der Wahrnehmung und Empfindung der Sinne ganz verborgen und unbekannt ist, auf keine Weise seiner Natur und Eigenschaften nach untersuchen, viel weniger entdecken kann, sondern nur dasjenige, was wenigstens von einer Seite der Wahrnehmung und Empfindung der Sinne offenbar und kund ist, von dem es auf das, was daran unbekannt ist, schliessen kann.

Wir können daher nur da auf das Unbekannte eines Dinges nachforschen, wo uns schon Etwas bekannt ist, indem wir aus dem, was vollkommen bekannt ist, das, was unbekannt, aber mit dem Bekannten nothwendig verbunden ist, erforschen. Dieses vermag aber keine andere Substanz zu bewerkstelligen, als nur diejenige, welche das vollkommen Bekannte wahrnimmt, das Andenken an dieselbe erhält, und das, was an einer nicht ganz bekannten Sache bekannt ist, empfindet und wahrnimmt; denn um zu erklären, dafs das, was die Empfindung als verbunden empfindet, auch an sich verbunden, was sie aber als entgegengesetzt empfindet, auch entgegengesetzt seyn müsse, ist keine andere Substanz nothwendig, sondern es reicht dazu die sinnlich empfindende selbst hin.

Wenn daher auch die übrigen Thiere ganz ohne Vernunft (ratione) sind, so müssen wir doch glauben, dafs wenigstens in dem Menschen dieselbe Substanz, welche empfindet und wahrnimmt, auch Vernunftschlüfse macht (ratiocinatur), d. i. aus dem Bekannten und der Aehnlichkeit des Bekannten das Unbekannte, welches mit dem Bekannten in nothwendiger Verbindung steht, untersucht, sammelt und

herausfindet, und zwar um so mehr, als mehrere Handlungen selbst der Thiere, wie Aristoteles meint, voll Klugheit, selbst Heiligkeit (sanctitas) und wahrer Tapferkeit sind, und bekannt ist, dafs die Thiere miteinander sich unterhalten, berathen und schliessen oder folgern (ratiocinantur). Dafs aber die Thiere, wenn auch nicht alle, doch die meisten vollkommeneren ein Vermögen zu schliessen, zu folgern und aus Aehnlichen an Aehnliches sich zu erinnern (ratiocinandi vel existimandi commemorandique) haben, können wir nicht zweifeln; denn die meisten sehen wir in den meisten Handlungen bedenken und überlegen, was zu thun sey, gewöhnlich das Bessere wählen und thun, und ihre Werke alle mit grofsem Fleifse und höchster Kunst hervorbringen.

Es mufs daher auch in den Thieren eine Kraft durch Folgerung zu schliessen (ratiocinandi) und zu erkennen seyn; denn wir sehen, dafs sie durch Schmeicheleien und Wohlthaten angezogen und eingenommen werden, ihren Wohlthätern nicht nur vertrauen, sondern sie auch lieben und verehren, für sie sogar kämpfen, ihnen dankbar sind, und ihren Dank auch, wo sie können, bezeigen, selbst das, was sie heftig wünschen, verabscheuen und unterlassen, wenn sie gestraft oder bedroht werden, auch mehreres lernen, was nur wenige Menschen lernen können.

Wäre den Thieren nicht die Kraft, aus dem Vergangenen durch Folgerung zu schliessen (ratiocinandi) gegeben, so hätte ihnen auch nicht das Andenken an vergangene Handlungen und Leiden (Erinnerungsvermögen [reminiscentia]) gegeben werden sollen; denn Gedächtnifs oder Erinnerungsvermögen konnte ihnen, wie es scheint, zu keinem andern Gebrauche gegeben worden seyn, als, damit sie, wenn sie von gegenwärtigen Dingen auch noch nicht berührt worden sind, oder gelitten haben, die Natur

derselben erkennen und sich so von dem Schädlichen bewahren können. Es ist auch aufser allem Zweifel, dafs sie häufig in Abgründe stürzen, und auf Hindernisse stossen würden, wenn sie nicht aus dem, was sie einst durch die Sinne (sensu) wahrgenommen und erfahren haben, erkannt hätten, dafs sie da, wo kein fester Boden ist, nicht stehen, und durch das Undurchdringliche nicht gehen können. Viel weniger thun sie aber auch das, weſswegen dem Menschen vorzüglich die Kraft durch Folgerungen zu schliessen (ratiocinandi) gegeben worden zu seyn scheint, nämlich, dafs sie etwa sich ihre Lebensmittel nicht verschaften, die doch nicht allen so gleich zur Hand sind, und von vielen mit grofsem Fleifse gesucht werden müssen, oder dafs sie ihre Jungen nicht da gebähren sollten, wo sie dieselben bequem und sicher erziehen, ernähren und unterrichten können [29].

9. Von der Seele des Menschen ins Besondere, und ihrem doppelten Erkenntnifs- und Begehrungs-Vermögen.

Obschon wir aber bisher bewiesen haben, dafs die Schlufskraft (ratiocinans), welche nach einigen nur der menschlichen Seele eigen zu seyn scheint, und die vernünftige (rationalis) genannt wird, auch den übrigen Thieren zukomme, so wollen wir damit doch nicht sagen, dafs die Seelen der Thiere, wie die Seele des Menschen absolut, d. i. schlechthin vernünftig, oder gar dieser gleich seyen, und zwar nicht nur deſswegen, weil der menschliche Geist (welcher viel reiner, häufiger, und an einem zur Wiederholung der Bewegungen viel bequemern Orte gesetzt ist, dessen Bewegungen daher von kei-

29) Lib. VIII. p. 331. 332.

nen Unreinigkeiten [fuliginibus] verwirrt und unterbrochen werden) viel vorzüglicher als der thierische folgert und schliefst (ratiocinatur), so, dafs dieser mit jenem verglichen ganz und gar unfahig zu einem Vernunftschlusse (ratiocinari) scheinen möchte; sondern noch viel mehr defswegen, weil der menschliche Geist nicht für sich selbst allein, sondern zugleich mit der von Gott erschaffenen und allen einzelnen Menschen eingegossenen Seele schliefst und folgert (ratiocinatur), mit welcher Seele der thierische Geist im Menschen Eins und dasselbe geworden zu seyn scheint; denn da nur der eine Geist allein, und nicht ein anderer Theil des Körpers das, was der Mensch empfindet und begehrt, und die Handlungen, die er dieser Empfindung und diesem Begehren gemäfs ausübt, empfindet, begehrt und wirkt, Gott auch die bösen Begierden und Handlungen desselben mit dem Tode der von ihm geschaffenen Seele straft, so müssen wir allerdings, wenn wir Gott nicht Ungerechtigkeit und Hafs gegen seine eigenen Werke Schuld geben wollen, schliessen, dafs die von ihm erschaffene, und jedem einzelnen Menschen eingegossene Seele zwar dem ganzen Körper, aber mit Vorzuge dem Geiste wie eine eigene Form gegeben, und dieser Seele das Vermögen mitgetheilt worden ist, dem Geiste ihre eigene Natur (ingenium) und Handlungsweise (mores), welche fromm, gottgefällig, und mit dem Ursprunge aus Gott übereinstimmend ist, zu geben.

Da nun die im Menschen folgernde und Vernunftschlüfse ziehende (ratiocinans) Substanz aus der von Gott eingegossenen Seele, und dem aus dem Saamen gezogenen Geiste, d. i. aus einer göttlichen und unsterblichen, und aus einer empfindbaren und sterblichen Substanz zusammengesetzt ist, und der Mensch nicht nur das Empfindbare und Sterb-

liche, sondern auch das Göttliche und Unsterbliche, welches den übrigen Thieren versagt ist, erkennt und begehrt, so scheint dem Menschen und vorzüglich dem Geiste desselben ein doppeltes Begehrungs- und Erkenntnifsvermögen (appetitus et intellectus) gegeben zu seyn, deren eines aus der von Gott erschaffenen Seele, das andere aus der Natur des Geistes selbst hervorgeht.

Schon die Alten schrieben dem Menschen ein doppeltes Begehrungsvermögen zu, und nannten dasjenige, welches dem thierischen Geiste zugeschrieben wird, sinnliches Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus), das andere aber, welches der vernünftigen unmittelbar von Gott erschaffenen unsterblichen Seele eigen ist, Wille (voluntas). Man mufs sie aber darüber anklagen, dafs sie dem Menschen nicht auch ein doppeltes Erkenntnifsvermögen (intellectus) zugestanden, sondern es ganz für eines und dasselbe erklärten, und mit dem dunklen Namen „Verstand (intellectus)" bezeichneten; denn da das Vermögen Etwas zu erkennen, von sich selbst verschieden ist, so hätte auch dasselbe, wie wir gethan haben, in zwei getheilt, und eines, jenes nämlich, welches dem Menschen durch die ihm von Gott angeschaffene Seele gegeben worden, ausschliefslich dem Einem Menschen, das andere aber, wodurch er nur sinnlich empfindbare Dinge, und was zur Erhaltung seines thierischen Lebens gehört, erkennt, und welches dem Menschen mit vielen Thieren gemein ist, dem thierischen Geiste zugeschrieben werden sollen. Dieses letztere hätte man dann, um Verwirrung zu vermeiden, vielmehr das Vermögen, aus sinnlichen Wahrnehmungen zu folgern und mittelbar zu erkennen (existimandi, cognoscendi), oder wenn man lieber wollte, das Vermögen aus Aehnlichen an Aehnliches sich zu erinnern (commemorandi), nicht aber das Ver-

mögen Vernunftschlüfse zu machen (ratiocinandi) und verständig zu erkennen (intelligendi) nennen sollen.

Da nun der Mensch ein zweifaches Erkenntnifsvermögen (facult. intelligendi) hat, und daher nicht nur das empfindbare und erscheinende Gut, sondern auch das ewige erkennt, beide aber bisweilen im Widerspruche erscheinen, der Mensch aber frei ist, Eines von Beiden zu wählen, und freie Willkühr (liberum arbitrium) hat, so erwirbt er sich ein Verdienst, wenn er das wahrhaft Gute, und eine Schuld, wenn er das Böse wählt. Beides können die Thiere nicht, welche ein strenge sogenanntes verständiges Erkenntnifsvermögen nicht haben [30]).

10. Woher die Irrthümer des Menschen entstehen?

Da nun eben dieselbe Substanz, welche wahrnimmt und empfindet, wie wir gesehen haben, auch einbildend sich vorstellt (imaginatur), erkennt (intelligit) und folgernd schliefst (ratiocinatur), so mufs die einbildlich vorstellende (imaginans) erkennende (intelligens) und durch Folgerung schliessende (ratiocinans) Substanz, als eine und dieselbe mit der wahrnehmenden und empfindenden gesetzt werden, und wir haben nur noch die Weise und die Ursache zu erklären, wie und warum diese Eine Substanz, wenn sie einbildend vorstellt (imaginatur), zusammenfafst und folgert (colligit et ratiocinatur) und in ihrer Gesammtheit (universitate) dieselben Dinge behandelt, in den bildlichen Vorstellungen (imaginationibus) zwar leicht betrogen wird und phantasirt (imaginatur), was weder ist, noch seyn kann, daher sie auch von demselben nicht bewegt wird, ja demselben bisweilen nicht einmal beistimmt, in den Folgerungen (ratiocinans) aber schon weniger, gar nicht aber in dem

30) Lib. VIII. p. 353—354.

betrogen wird, was sie aus den Folgerungen (vorausgesetzt, dafs diese richtig waren) schliefst (colligit), in beiden Fällen aber (beim Folgern nämlich und beim Schliessen) allemal dem Allem zustimmt, was sie erkennt (intelligit) und von einigen auch bewegt wird?

Indem wir nämlich gesehen haben, dafs die wahrnehmende und empfindende Seele Alles, was sie wahrnimmt und empfindet, unter sich vergleicht, die Aehnlichkeiten in ihnen sammelt, und in Eins verbindet, das Verschiedene aber ausscheidet, und wenn irgend ein Ding nicht in seiner Gesammtheit nach allen seinen Bestandtheilen ersehen worden ist (conspectum), das, was daran noch unbekannt ist, dadurch erkennt (intelligit), dafs sie dasselbe in einem vollkommen wahrgenommenen Dinge ansieht, so kann sie in ihren Phantasien als bildlich vorstellend, und in ihren Folgerungen hieraus als folgernd (ratiocinans) leicht getäuscht werden, weil die Erkenntnifs der Bewegungen, die von den empfindbaren Dingen in dem Geiste hervorgebracht werden, bisweilen so sehr verdunkelt werden, dafs sehr ähnliche Bewegungen und Dinge, von welchen sie kommen, bisweilen dieselben scheinen können, und wirklich scheinen.

Sie kann sich in ihren bildlichen Vorstellungen (imaginans) auch in's Besondere dadurch irren, dafs ihr, wenn sie frühere Bewegungen zurückruft, diese sich bisweilen mit denjenigen vermischen, von welchen sich die empfindende Sustanz, welche mit der durch Gedächtnifsbilder vorstellenden (imaginans) Eins ist, in diesem Augenblicke bewegt fühlt.

Endlich kann sie auch in ihrem mittelbaren und gefolgerten Erkennen (intelligens) über das durch die sinnliche Empfindung Wahrgenommene getäuscht wer-

werden, weil bisweilen sehr entgegengesetzte Dinge, wenn nicht dieselben, doch ähnliche Eigenschaften haben, oder doch, wenn sie von Ferne angesehen werden, zu haben scheinen, oder doch scheinen können. Da überdiefs beinahe alle unsere Dinge aus den verschiedensten Theilen zusammengesetzt sind, und daher auch öfter die Thätigkeiten und Leiden, welche nur gewissen Theilen zukommen, allen in's gesammt zugeschrieben werden; da auch das, was hier bei uns entsteht und sich begiebt, nicht alles eben nothwendig entsteht und vorgeht, sondern vieles auch nicht hätte entstehen können, auch was entstanden ist, immer auf verschiedene Weise zu Grunde geht, so können wir gleichfalls leicht getäuscht werden, wenn wir aus dem, was wir gewöhnlich geschehen sehen durch allgemeine Folgerung (ratiocinando) schliessen.

Im Zusammenfassen aus dem Gedächtnisse (colligere) wird sie aber selten und nicht leicht getäuscht, weil sie weder auf Dunkles, noch auf Unklares sich wieder besinnet, noch auf das der Empfindung Verborgene aus Aehnlichkeiten nachforscht, sondern nur das setzt, was sie empfindet und längst empfunden hat.

Sehr selten und nicht leicht wird sie auch in den mittelbaren aus sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung gefolgerten Erkenntnissen (intelligens) desjenigen getäuscht, was nothwendig und immer auf dieselbe Weise geschieht, wenn sie nämlich aus einer gewissen und nahe liegenden Aehnlichkeit erkennt. Wo sie aber immer abhängig von den Sinnen erkennt (intelligit), es mag gewifs oder nahe, oder ungewifs und entfernet seyn, so erkennt sie doch immer nur das, was dem durch die Empfindung Wahrgenommenen ähnlich ist, oder wenigstens ähnlich seyn kann, aber nicht, was sie will, oder was sie nie durch die unmittelbare sinnliche Empfin-

dung wahrgenommen hat, oder wahrnehmen kann. Sie stimmt daher in diesem ihrem Erkennen nur dem bei, und wird bisweilen auch von dem bewegt, was dem durch die Empfindung Wahrgenommenen ähnlich ist, indem sie urtheilt, es sey das, oder es werde das geschehen, was dem durch die Empfindung Wahrgenommenen ähnlich ist.

Durch die Einbildungskraft (imaginans) stellt sie nicht nur das Bild dessen dar (imaginatur), was sie durch die Empfindung wahrgenommen hat, sondern auch was sie will, selbst das, von dem sie erkennt, dafs es nicht ist, und nicht seyn kann, wenn es nur übrigens dem durch die Empfindung Wahrgenommenen ähnlich ist. Es kann nämlich die Seele in ihren eingebildeten Vorstellungen (imaginans) nicht nur alles durch die Empfindung Wahrgenommene und im Gedächtnisse Behaltene wiederholen, sondern auch nach Belieben mit einander verbinden und trennen, und aus Vielen und Verschiedenen Eines zusammensetzen u. s. w. Aber sie stimmt keineswegs diesen so von ihr zusammengesetzten, und von ihr Geschaffenen als Wahrheiten bei, und wird noch weniger von ihnen bewegt.

So nimmt also die Eine, und ganz dieselbe Seele dieselben Dinge verschieden auf (excipit), nämlich durch Empfindung, Einbildung, und gefolgertes Erkennen, und es widerfährt ihr bei der Wahrnehmung derselben Dinge Verschiedenes, weil sie die ihr dargelegten Dinge weder auf dieselbe Weise, noch zu demselben Zwecke behandelt [31]).

11. Wie die Seele empfindet und erkennt; und warum sie nach Erkenntnifs strebt, und derselben sich freuet?

Es ist nun schon erklärt worden, dafs die empfindende Seele von den Dingen, welche sie empfindet,

31) Lib. VIII. p. 335. 336.

leide und verändert werde, und es ist schon für sich klar; denn wer wird läugnen, dafs der thierische Geist von der Wärme ausgedehnt, von der Kälte zusammen gezogen werde? — Eben so wenig können wir aber zweifeln, dafs die durch Bilder aus dem Gedächtnisse wahrnehmende (imaginans) und erkennende (intelligens) Seele eben das leide, was die empfindende leidet; denn diese beiden scheinen nichts Anderes zu thun, als dafs sie die Leiden (passiones) und Bewegungen wiederholen, welche die empfindende von einem ihr gegenwärtigen Dinge erfahren hat.

Da aber der Geist von den Formen, welche er erkennt, wirklich leidet, und bisweilen auch durch sie zerstört wird, (obschon er ein Ding nie deswegen erkennt, weil er es in sich aufnimmt, und selbst zu dem Erkannten wird) so kann nicht scheinen, dafs er durch die Materie der aufzunehmenden Dinge seine Form erhalte (formari), und wenigstens nicht allgemein behauptet werden, dafs er durch die Aufnahme derselben vervollkommnet werde (perfici).

Da aber der Verstand (intellectus) sehr nach unmittelbaren Sinnenwahrnehmungen und daraus durch Folgerung zu erhaltenden Erkentnissen strebt, und da man beobachtet, dafs er sich beider freue, in ihnen ruhe, und vorzüglicher aus denselben hervorgehe, so müssen wir die Vollkommenheit nachsuchen, welche ihm durch beides wird.

Der Geist strebt nämlich unmittelbar wahrzunehmen, und auch das Wahrgenommene zu verstehen, d. h. zu erkennen (intelligere), freuet sich desselben, und erholt sich daran, weil er dadurch zu der ihm eigenen Wirkungsart (operatio) aufgeregt wird, und noch mehr, weil er grofses Verlangen hat, seine und aller Dinge Kräfte, und den Bau und die Natur seiner Hülle und seines Organes zu erfor-

schen; daher er sich der Erkenntnifs derselben, die ihm zu seiner eigenen Erhaltung äufserst nothwendig ist, freuen, und sich durch die Erlangung derselben selbst als vollkommener und fähiger geworden ansehen mufs.

Da aber durch die Aufnahme der Formen weder die Sinne noch der Verstand vervollkommnet werden, sondern die schon wirklich vollkommene Seele da wahrnimmt und empfindet, wo sie durch die Kräfte der Dinge auch nur ein wenig leidet, da aber erkennt und folgert (ratiocinatur), wo sie nicht von der Gesammtheit des Dinges, sondern nur von Einer Eigenschaft desselben leidet, so kann man weiter dem Aristoteles nicht mehr beipflichten [32]).

12. Woher der Unterschied des Erkenntnifsvermögens bei verschiedenen Menschen komme?

Es ist aber höchst glaubwürdig, dafs die Geister der Menschen, welche aus äufserst verschiedenen und gleichartigen Dingen durch eine äufserst verschiedene und schwache Wärme gezogen werden, nicht wie die himmlischen Sphären (orbes) gleiche Stärke der Natur und Feinheit erlangt haben, und nur dadurch von einander verschieden seyen, dafs die einen mehr, die andern weniger in sich selbst gesammelt, und verdichtet sind, sondern dafs sie auch an Wärme, Feinheit, Reinheit und Glanze (nitore) weit von einander verschieden seyen; denn, da von jeder Wärme Dünste selbst bis zur höchsten Feinheit hervorgebracht und von diesen das Dichte, aus dem sie erzeugt worden sind, wenn sie nun mit zu mächtiger oder zu vieler Kraft hervorbrechen, zu Grunde geht, d. h. in die kleinste Stücke zerrissen und zu einen unreinen Rückstand (fuligo) ver-

32) Lib. VIII. p. 341. 342.

wandelt wird, welcher mit der Feinheit der Dünste in die Höhe, oder doch nach Aufsen getrieben wird, so können wir nicht zweifeln, dafs bei der Verdauung der Speisen im thierischen Körper dasselbe geschehe und solche Unreinigkeit mit der Feinheit der Dünste, die zu den Höhlungen des Gehirnes aufsteigen, vermischt, auch mit dem Geiste selbst sich vermische, die Reinheit desselben verunreinige, und den Glanz desselben verdunkle.

Da nun die Geister auf diese Weise nach den Eigenschaften verschieden sind, so müssen sie sich auch in dem Vermögen zu leiden, zu wirken und zu erkennen von einander unterscheiden. Wenn wir die Art und Weise, wie das Erkennen (intellectio) und die Folgerung (ratiocinatio) aus dem durch Empfindung Wahrgenommenen hervorgeht, vor Augen legen, so wird uns leicht offenbar werden, welcher Geist zum Erkennen fähiger und geschwinder sey; denn da das Erkennen und die Folgerung aus dem durch Anschauung oder Empfindung (sensus) Wahrgenommenen durch die Aehnlichkeit desselben und des Wahrgenommenen hervorgeht, so bleiben keineswegs die Bilder (imagines), sondern nur die Erkennung und das Andenken an die Bewegungen des Geistes in dem Geiste, und wenn er die Dinge, welche er einst gegenwärtig angeschaut oder empfunden hat, mittels jener Bilder sich vorstellt (imaginatur), so beschaut er nicht nur jene Bilder, sondern wiederholt auch die Bewegungen, welche sie in ihm hervorgebracht haben, und daher wird wohl derjenige Geist, welcher leichter die Bewegungen wiederholen kann, d. i. der wärmere und feinere, auch zum Erkennen geschickter, der kältere hingegen und dichtere zum Erkennen auch langsamer seyn.

Was hier gesagt worden, scheint um so weniger ungegründet zu seyn, als in einem warmen Körper der Geist allgemein fertiger und schärfer ist, in hitzigen Krankheiten der Witz und der Verstand (sagacitas et intelligentia) aufgeregt und geschärft zu werden scheint, und daher die davon geplagten Menschen sehr schnell und eilig im Verstehen sind. In kalten Körpern hingegen ist der Geist abgestumpft und schläfrig, und nach Galenus's Zeugniſs fallen durch Erkältung des Gehirnes die Menschen in Starrsucht und verlieren oft Gedächtniſs und Verständigkeit (intelligentia) d. i. Besinnung.

Obschon nun aber der Geist durch das, was ihn wärmer und feiner macht, zur Wiederholung der Bewegungen und zum Verstehen schneller wird, so wird er doch dadurch nicht allemal auch geschickter dazu; denn da das Verstehen aus der Vergleichung vergangener und gegenwärtiger Bewegungen hervorgeht, so wird ein brennender, feiner und daher beweglicherer Geist so schnell in neue Bewegungen immer versetzt werden, daſs er es ganz vernachläſsiget, die gegenwärtige mit den vergangenen zu vergleichen, wodurch er oft unrecht d. i. falsch versteht, indem er die Aehnlichkeiten der Bewegungen entweder gar nicht, oder nicht hinreichend beachtet, und daher bisweilen für ähnlich erklärt, die es nicht sind.

Zum verständigen Erkennen wird also derjenige Geist schnell und geschickt zugleich seyn, welcher zwar warm und fein, aber beides mäſsig ist. Und weil überdieſs ein wohlzusammenhängender (continuus), glänzender (nitidus) von keinen Unreinigkeiten (fuligo) und Flecken unterbrochener verdunkelter oder befleckter Geist die Thätigkeiten der Dinge im Zusammenhange und ganz, d. i. unterbrochen und Nichts davon zurückweisend oder verwerfend (nihil

rejectos) in sich wahrnimmt, und von ihnen in stätige ununterbrochene und unveränderte Bewegungen gesetzt wird, so nimmt er die Dinge wahr, wie sie sind, und es erscheinen ihm die Bewegungen, welche ihm von demselben Dinge verursacht werden, immer als dieselben, die ihm aber von verschiedenen kommen, auch als verschieden. Ein reiner und glänzender (nitidus) Geist erkennt auch reiner, und ein gegentheiliger dunkel und verworren.

Wir dürfen uns auch gar nicht verwundern, dafs das Erkennen (intelligentia) des Geistes und die Bewegungen, welche in ihm dadurch entstehen oder wiederholt werden, durch Einmischung eines umschattenden Dinges unterbrochen, und verändert werde, da wir selbst mit unsern Augen sehen, dafs selbst das glänzendste Licht der Sonne, wenn es durch eine mit den feinsten Dünsten erfüllte Luft geht, oder von Spiegeln, die etwas stärker angehaucht worden sind (crassiori spiritu afflatis) zurückspringt, verändert wird, und dafs die Luft, wenn sie durch unterbrochene Dinge in Bewegung gesetzt wird, verschiedene Töne giebt.

Dem, was wir bis jetzt gesagt haben, widerspricht auch die Erfahrung keineswegs, sondern bestättiget sie vielmehr; denn alle diejenigen, welche ausserordentlich warme Eingeweide haben, erkennen verworren und verwirrt, indem von überwiegender Wärme vorzüglich Unreinigkeit (fuligo) erzeugt wird, die den Glanz des Geistes befleckt. Dagegen ist das Erkennen derjenigen ruhig und rein, deren Geist sehr rein, und von deren gemäfsigter Wärme keine, oder nur sehr wenig Unreinigkeit (fuligo) erzeugt wird.

Es bleibt also ganz wahr, was wir gesagt haben, dafs nämlich ein Geist, welcher mäfsige Wärme und mäfsige Feinheit hat, zum Erkennen vorzüglich

schnell und geschickt sey, derjenige aber, welcher derselben zuviel hat, schnell und unstät, der aber derselben zu wenig hat, langsam werde, und dafs ein reiner und glänzender Geist deutlich und klar, ein kalter und dichter aber langsam, dunkel und verworren erkenne.

Da aber ein Geist mit überwiegender Wärme nicht immer auch überwiegende Reinheit und Glanz besitzt, sondern wie die aus der Erde durch die Sonne gezogenen Dünste bisweilen viel Wärme, aber wenig Reinheit und Feinheit hat, so können aus diesen Gegensätzen sehr verschiedene Verbindungen hervorgehen, so, dafs die Geister sich nicht nur nach dem Verhältnisse der gröfsern oder kleinern Wärme, sondern auch nach den Verbindungen der Wärme mit der Feinheit oder der Dichtigkeit, oder dem Glanze von einander unterscheiden.

Wir müssen daher untersuchen, welche Verbindungen dieser Art möglich seyen, d. i. welche und wie viele von den angegebenen Eigenschaften sich mit einander verbinden, oder nicht verbinden können, und dann auch, durch welche Ursachen solche Verbindungen hervorgebracht werden [35]).

13. Woraus und wovon der Geist ernähret und wieder hergestellt werde?

Zuvor aber müssen wir noch untersuchen, woraus und wovon der Geist genährt und wieder hergestellt werde; denn der Geist kann nicht, wie beinahe alles Uebrige durch das, wodurch er genährt wird, auch wieder hergestellt werden; indem der Saamen im Nervensysteme so sehr vertrocknet ist, dafs daraus zur Ernährung des Geistes keine Feinheit mehr aus ihm gezogen werden kann.

---

35) Lib. VIII. p. 349—351.

Weil nun der Geist, welcher beständig vermindert wird, erhalten und wieder hergestellt werden mufs, so können wir mit Recht urtheilen, er werde aus warmen und feinen Dünsten, welche zu den Höhlungen des Gehirnes und zur Gesammtheit des Geistes aufsteigen, und sich da mit dem Geiste selbst vermischen, aus der Luft, welche wir beständig einathmen, und endlich auch aus der Ausdünstung, welche von den Venen und Arterien zu der Membrane, die das ganze Gehirn wie ein Netz umgiebt, aufsteigt, wieder ersetzt, und zwar nicht nur defswegen, weil die angeführten Dinge grofse Verwandtschaft zu dem Geiste und zu den Höhlungen des Gehirnes Zutritt haben, sondern noch viel mehr defswegen, weil die Geister nach der Verschiedenheit und der Veränderung dieser einzelnen Dinge beständig verändert werden.

Es ist nämlich die Luft ihrer Natur nach warm und sehr fein, und darf, um zum Geiste zu werden, nur von der Kälte, die sie von der übermächtigen Natur der Erde erhalten hat, befreiet und um ein Weniges verdünnet werden. Auch hat sie offenbar durch die Nase Zutritt zu den Höhlungen des Gehirnes.

Dafs aber jeder Theil der durch die Nase eingeathmeten Luft zu dem Geiste gebracht, mit ihm unmittelbar vermischt, und in ihn verwandelt werde, beweiset sowohl die Wahrnehmung der Gerüche, d. i. einer Luft, welche von einer fremden Natur afficirt worden, und die Leiden (passiones), welche denselben gemäfs dem Thiere werden, als die Verschiedenheit der Eigenthümlichkeiten des Geistes (ingeniorum) und der Körper unter verschiedenen Himmelsstrichen wohnender Menschen, und endlich die Bösartigkeit der Krankheiten, welche durch die Verderbung der Luft entstehen.

Das Thier empfände nämlich von Wohlgerüchen nicht so viel Vergnügen, und von Uebelgerüchen nicht so viele Beschwerde, dafs es durch jene neubelebt und in's Leben zurückgerufen, durch diese aber bisweilen gänzlich, und zwar in einem Augenblicke getödtet würde, wenn nicht ein Theil der mit ihnen geschwängerten Luft zu den Höhlungen des Gehirns käme, und sich mit dem Geiste vermischte, in welchem alle Empfindung des Thieres ist.

Würde überdiefs der Geist nicht durch die eingeathmete Luft wieder hergestellt, so würden die in verschiedener Luft gebornen und erzogenen Menschen nicht so sehr, als wir es wahrnehmen, an Erkenntnifs- und Bewegungsvermögen, an Stärke des Körpers und an Wärme verschieden seyn; denn alle in feiner und reiner Luft geborne Menschen erkennen und bewegen sich schnell, und haben einen farbigen und starken Körper; diejenigen aber, welche in einer dicken und unreinen Luft geboren sind, sind stumpf, langsam und faul, und haben einen schwachen Körper, und eine Farbe, welche Verderbnifs ankündiget; denn offenbar werden beide, was sie sind, dadurch, dafs die Luft fein und rein, oder unrein und verdichtet in die Höhlungen des Gehirns tritt, und da die feine in ihrer Gesammtheit schneller in Geist verwandelt wird, der daher auch jede Bewegung ohne Schwierigkeiten aufnimmt, ohne Mühe wiederholt, und den Körper mächtiger bewegt, ernährt und beherrscht. Aus dichter Luft hingegen wird unreiner Geist, welcher daher auch zu jeder Bewegung faul und ungeschickt ist, und keines seiner ihm eigenen Geschäfte recht verrichten kann.

Auch können die aus der Verdorbenheit der Luft entstandenen Krankheiten durch keine Hilfe der Aerzte geheilt werden, weil in denselben nicht eine zähe Flüfsigkeit (viscus) noch die in den Venen

wohnende Feuchtigkeit (humor), sondern die Luft selbst verdorben ist, und daher zu ihrer Heilung nicht hinreicht, die Feuchtigkeit (humorem) auszuleeren, wie die Aerzte gewöhnlich thun, sondern der Geist selbst verbessert, oder ein neuer und besserer, d. i. feinerer, reinerer und glänzenderer erzeugt werden mufs, welches die wenigsten zu leisten wissen.

Auch die Dünste, welche die Wärme des Magens und der Gedärme beständig aus den Speisen zieht, sind dem Geiste sehr nahe verwandt, d. i. sehr warm und fein, und haben durch den Schlund, und den Kanal, der vom Munde zur Nase führt, einen offenen Weg zu der Gesammtheit des Geistes in dem Gehirne, wo sie sich mit dem Geiste vermischen und in seine Substanz übergehen. Dieses sehen wir auch daraus, dafs wir durch wenig Speise und Wein in einem Augenblicke hergestellt, und gleichsam neuerdings belebt werden, wenn wir durch langen Hunger und grosse Arbeiten erschöpft sind; denn wir können dieses nur daraus erklären, dafs die Feinheit, welche in Speise und Wein war, bei der Verdauung derselben in dem Magen von da aus zu den Höhlungen des Gehirns aufsteigt, sich dort mit dem Geiste vermischt, in seine Substanz übergeht, und ihn dadurch vermehrt.

Dazu kommt, dafs uns nach der Einnahme einer jeden Speise der Schlaf überfällt, und zwar um so länger und tiefer, je mehr Luftbläschen dieselben enthielten (flatulenti), d. i. je mehrere und dichtere Dünste aus ihnen zum Gehirne aufsteigen. Defswegen bringen auch einige Säfte, wenn man davon kostet, nicht allein Schlummer, sondern auch Trübung der Sinne (stupor) und den Tod. Es kömmt nämlich daher, dafs sich der von zu häufigen Dünsten unterdrückte Geist ganz in sich sammeln mufs, damit er sie überwältigen, und in seine Substanz ver-

wandeln kann. Ist dieses geschehen, so wird er wieder freudiger und behender, und kehrt, durch neuen Zuwachs vermehrt, zu seinen Geschäften zurück. Solche Säfte nun, welche so einen Schaden bringen, nennt man giftig; sie bringen aber oft denselben nicht so fast durch ihre eigenen Kräfte, noch durch ihre eigene Kälte, sondern dadurch, dafs aus ihnen sehr viele und sehr dichte Dünste aufsteigen, welche den Geist gänzlich ersticken, und von ihm auf keine Weise überwältiget werden können.

Dafs sich dieses Letztere wirklich so verhalte, wie wir gesagt haben, kann man auch daraus schliessen, dafs wir sehen, es werde ein Thier sogleich der Empfindung und der Bewegung beraubt, wenn es dichtere Luft, wie sie z. B. aus lange verschlossenen Gruben oder aus Schwefelhöhlen aufsteigt, einathmet. Es stirbt sogar gänzlich, wenn es nicht gleich in kaltes Wasser geworfen wird, lebt aber, darein geworfen, bald wieder auf, weil nämlich dadurch ein Theil der Geister, welche in dem Gehirne sich gesammelt haben, und dort schon durch ihre eigne zu grofse Menge gedrückt, noch überdiefs aber durch die zugleich eingeathmete dichtere Luft leidend an die äufseren Theile des Körpers gerufen werden, dadurch der Geist von der augenblicklichen Unterdrückung, durch die er litt, und endlich hätte ersticken müssen, noch zur gelegenen Zeit befreiet wird.

Jener ungeheure Schmerz endlich, und selbst der Tod, welcher beinahe augenblicklich nicht nur auf einen Einschnitt, sondern auch auf jeden leichtesten Stich in die mit vielem Geiste erfüllte Nerven folgt, ist nicht so fast die Folge der Verletzung der Nerven und des einwohnenden Geistes, als der Verengung und Zusammendrückung desselben, indem, wenn die Nerven ganz durchschnitten und dem Geiste dadurch ein Ausgang eröffnet worden, so hört der

Schmerz, wenn nicht ganz, doch zum Theil auf, und das Thier stirbt dadurch nicht.

Wenn nun der Geist bei was immer für einer Gelegenheit und in was immer für einem Theile des Körpers in sich verdichtet wird, so leidet er nicht nur grofse Beschwerde, sondern wird auch bisweilen verdorben und getödtet, wenn er durch seine eigene oder der aufsteigenden Dünste Menge unterdrückt wird. Im Gegentheil mufs er selbst vermehrt, neubelebt und kräftiger werden, wenn er die Menge der zuströmenden Dünste durch Sammlung in sich selbst überwinden, und in seine eigene Substanz verwandeln kann.

Wollen wir diese Sache noch weiter betrachten, so können wir's in dem Schmerzen, welchen Dünste, die von scharfen (acribus) Speisen aufsteigen, dem Haupte verursachen; denn da sie dem Gehirne, dessen Substanz sie nicht erreichen oder verletzen, nicht schädlich seyn können, so mufs wohl das, was dem Thiere keine Empfindung eigener Leiden verursacht, dem Geiste, der in den Höhlungen des Gehirns wohnt, und mit dem die Dünste sich vermischen, schmerzlich seyn.

Dafs der Geist durch die Ausdünstung, welche aus den Venen und Arterien, welche die Höhlungen des Gehirns erreichen, und vorzüglich aus derjenigen, welche unter der Basis des Gehirns in das netzförmige Geflechte einfliefst, ersetzt werde, zeigt uns endlich die Natur der Ausdünstung, und die Veränderung des Pulses, welche immer die aus was immer für einer Ursache verminderte oder vermehrte Menge des Geistes begleitet.

Da nun aus der eingeathmeten Luft, aus den aus dem Magen und dem Bauche aufsteigenden Dünsten, und endlich aus der Ausdünstung von dem im netzförmigen Geflechte (plexus) des Gehirns enthal-

tenen Blute, wenn diese mehr verarbeitet und ersetzt worden sind, der Geist selbst ersetzt wird, so ist wohl aufser allem Zweifel, dafs der Geist von verschiedener Luft und von verschiedenen Ausdünstungen sowohl des Magens als des Blutes und der Arterien, und von der verschiedenen Verarbeitung Bewegung und Circulation derselben verschiedentlich geeigenschaftet werden müsse [34]).

14. Welche Wärme die feinen und reinen Dünste, die zur Nahrung und Wiederherstellung des Geistes erforderlich sind, erzeuge, und woraus? —

Da die Wärme durch ihre Kräfte jede Masse der Materie (moles), in welche sie eingeht, so lange verdünnet, bis sie dieselbe so fein und leicht macht, dafs sie von ihr ohne Mühe davon geführt werden kann, und wenn sie dieses bewirkt hat, nicht länger, um sie noch feiner zu machen, darin verweilt, sondern des Bleibens und der Zusammendrückung überdrüfsig nach einem Ausgange strebt, und nachdem sie ihn gewonnen hat, mit der erzeugten Feinheit sogleich entflieht, so sieht man, dafs die Verschiedenheit der Feinheit nicht nur der verschiedenen Stärke der Wärme, sondern auch der verschiedenen Stimmung und Gestaltsamkeit (dispositio) der Dinge, in welchen sie wohnt, zuzuschreiben ist, d. i. dafs jede Wärme aus dichten und stark zusammenhängenden Dingen, welche nur der höchsten Feinheit den Ausgang gestatten, in weit feinerer Dunstgestalt hervorgeht, als dichter Dunst aber aus weichen und wenig zusammenhängenden, die einen weitern und offenern Ausgang gestatten (wenn nicht etwa die Wärme solche Kräfte hat, dafs sie die entstandene Feinheit des Dunstes in einem Augenblicke auf's

34) Lib. VIII. p. 351—353.

Höchste steigert), aus Dingen aber, welche gleichsam ein mittleres Maas von Dichtigkeit und Lockerheit (dispositio) haben, die stärkere Wärme, welche sie mehr erweitert, in den weniger feinen, die schwächere aber, welche sie weniger eröffnet, in feinern Ausdünstungen entwischt, allgemein aber aus sehr ungleichartigen Dingen eine schwächere Wärme eine reinere, eine stärkere aber eine unreinere und minder feine Ausdünstung zieht.

Weil wir nun untersuchen, welche Geister entstehen, so müssen wir nicht nur die Natur, Reinheit und Gehaltsamkeit der Dinge, aus welchen sie entstehen, und welchen sie nach ihrem Entstehen ähnlich sind (nämlich der Luft, der Dünste, und der Ausdünstung) sondern auch derjenigen Dinge, aus welchen die nächste Materie dieser Geister selbst ausdünstet (d. i. der Erde, der Speisen und des Blutes) und endlich auch die Stärke und Kräfte der Wärme, von welcher sie erzeugt werden, betrachten.

Da nun aber der Geist durch einen Theil der eingeathmeten Luft, durch die Dünste, welche aus den in dem Magen und dem Bauche (d. i. in den Gedärmen) verdauten Speisen zum Gehirne aufsteigen, und endlich durch die Ausdünstung des Blutes in dem netzförmigen Geflechte (plexu) des Gehirns ersetzt wird, und diese Ausdünstung ihm ähnlich werden muſs, so dürfen wir schliessen, daſs die Bewohner eines dicken (crassa) Erdbodens, und die, welche mäſsig warme Leber, Herz, Gehirn und dichte Arterien haben, die sich wie das Gehirn selbst mäſsig bewegen, einen warmen, feinen und reinen Geist haben. Diejenigen aber, welche zwar denselben Erdboden bewohnen, und eben so schlagende Arterien haben, aber etwas wärmere Leber, Herz und Gehirn, oder wenigstens eines derselben erhal-

ten haben, müssen wärmeren und feineren, aber unreineren Geist erzeugen.

Die Bewohner eines weichen Erdbodens aber, und diejenigen, welche zwar weiche aber grofse und sehr warme Eingeweide, grofsen fleischigen und vieler Wärme fähigen Magen, weiche und weite Arterien haben, die sich mit dem Gehirne heftiger bewegen, müssen zwar einen warmen, aber dichteren, unreineren, und den Dingen, durch welche er ersetzt wird, ähnlichen Geist absetzen.

Diejenigen endlich, welchen durch irgend eine Arznei nur das Gehirn übermäfsig dicht und warm geworden, haben verworrene, verwirrte und mit unreinen Dünsten befleckte (fuliginosi) Geister.

Diejenigen, welche grofse, weiche und sehr warme Eingeweide, und daher auch häufigeres und flüssigeres Blut haben, haben auch ein zu warmes Gehirn, und weiche und weite Arterien; denn jedes einzelne, das aus dem Blute ersetzt wird, mufs demselben ähnlich seyn, und häufigere Schläge in demselben geschehen, weil sehr häufiges Blut in den Arterien ist, welches einer beständigen Abkühlung durch die eingeathmete Luft bedarf.

Es hindert auch, wie ich glaube, die genannten Feinheiten Nichts, zur Natur des Geistes überzugehen; denn mit der Wärme kann sich sowohl die Feinheit und Reinheit, als auch die Dichtigkeit und Unreinigkeit verbinden. Nur ein warmer und reiner, und zugleich dichter Geist kann, wie ich glaube, nicht entstehen; denn wenn eine starke Wärme aus ungleichartigen Dingen eine dichte Feinheit auszieht, so wird diese gewifs nicht gleichartig und rein seyn, weil sich kaum verhindern läfst, dafs nicht auch Unreinigkeit (fuligo) entweiche, wenn die dichte Flüfsigkeit austritt. Wir sehen auch wirklich, dafs

die

die dichte Luft, welche aus der Erde durch eine mächtigere Sonne entsteht, immer auch verunreiniget (fuliginosum) sey.

Diejenigen, welche unter einem feinen Himmel wohnen, dichte und kalte Eingeweide, Gehirn und schlagende Arterien haben, müssen einen zwar kalten, aber reinen und feinen Geist haben. Haben aber die Leber und das Gehirn, wie wir oben gesagt haben, etwas stärkere Wärme, welche aus den Dingen, die sie verarbeitet, Unreinigkeit erzeugen kann, so wird der Geist in ihnen zwar fein, aber nicht mehr rein, sondern unrein werden.

Es hindert auch gar Nichts, wie es scheint, dafs solche Geister entstehen, und so, wie sie sind, beschaffen seyn können.

Ist aber die Natur und die Bestellung (dispositio) der Eingeweide gegen einander im Widerspruche, und die Beschaffenheit des Gehirns mit dem Baue und der Bewegung der Arterien nicht übereinstimmend, und athmen sie überdiefs eine den Dünsten und der Ausdünstung (des Blutes) ungleichartige Luft ein, so mufs offenbar in ihnen auch die Natur und Beschaffenheit des Geistes nach den Abänderungen derselben sich verändern [35].

15. Welche Verschiedenheit des Geistes in Hinsicht auf das Erkenntnifs- sowohl als Begehrungsvermögen der Unterschied der Menge, des Baues und die Gestalt der Gefäfse, dann die Wärme, die Feinheit und die Bewegung begründe?

Ja selbst nach der verschiedenen Menge unterscheiden sich die Geister von einander. Daher bewegen sie, wenn sie aufser ihrer gröfsern Menge auch keine andere Veränderung gelitten haben, nicht

35) Lib. VIII, p. 354—356.

nur die einzelnen Theile des Körpers stärker, machen sie zu jedem Geschäfte hurtiger, und wiederholen die frühern Bewegungen viel leichter, sondern empfinden und nehmen auch die gegenwärtigen Eindrücke deutlicher wahr und folgern aus ihnen viel vorzüglicher. Wird aber ihre Menge geringer, so bewegen sie nicht allein den Körper langsamer, sondern wiederholen auch die frühern Bewegungen und nehmen die gegenwärtigen Thätigkeiten der Dinge viel träger und unrichtiger wahr.

Deſswegen empfinden Schlafende, weil bei ihnen der Geist an den äuſseren Theilen weniger gewonden ist, nur heftige Thätigkeiten gegenwärtiger Dinge, und bisweilen selbst diese nicht.

Eben so, wenn der Geist durch eine lange Krankheit, langen Hunger oder lange Bewegung vermindert worden ist, oder aus den Höhlungen des Gehirns ein groſser Theil der Gesammtheit desselben zu einem Theile des Körpers, um dem dort leidenden Geiste zu Hilfe zu kommen, hingeströmt ist, so empfindet er auch wenig, und folgert schlechter, ja verliert sogar das Vermögen, aus Gegebenen zu folgern, oder unmittelbar wahrzunehmen, wenn er anderswo sehr beschäftiget ist.

Häufiger werden auch die Geister erzeugt durch die Güte und Menge der Dinge, von welchen sie ernährt werden, und mehr noch vielleicht durch den Umfang und Stärke der Eingeweide, in welchen die Materien vorbereitet werden. Ja auch Geister von denselben Eigenschaften, Kräften und Menge, welche aber in den der Gröſse und Figur nach von einander verschiedenen Höhlungen des Gehirns wohnen, folgern aus einerlei Sinnenwahrnehmung (ratiocinantur) verschieden, gut oder schlecht.

Daher werden diejenigen, welchen das Gehirn so zerschlagen worden, daſs zwar nicht die Substanz

und die Beschaffenheit, aber doch die Lage der Höhlungen desselben verändert worden, aus sehr gut Erkennenden (intelligentibus) gleichsam wahnsinnig. Weil nämlich das Erkennen (intellectio) der frühern Bewegungen aus der Wiederholung derselben hervorgeht, so wird sie der Geist weder geziemend aus dem Gedächtnisse hervorrufen (memorari) und wiederholen, noch geziemend daraus folgern (ratiocinari) können, wenn zum Wiederholen (gewisser Bewegungen) nicht mehr derselbe gleich geschickte Ort oder Stelle (im zerrütteten Gehirne) vorhanden ist, wo er in dieselben Bewegungen, wie ehemal, wieder gesetzt werden könnte.

Man darf sich auch nicht wundern, dafs die Substanz und das Erkenntnifsvermögen (virtus intellectiva) des Geistes durch das geringste, das den wesentlichen Bestand des Organs und die Funktion desselben beim Erkennen berühren mag, verwirrt und zerstört werden, indem ja auch alle andere Wesen, sogar die, welche weniger fein und wenigern Leiden unterworfen sind (patibilia), und deren Wirkungen viel leichter und einfacher vor sich gehen, durch die geringste Veränderung der Dinge, welche zu ihrem Bestehen und ihrem Wirken gehören, sogar sehr verändert werden, und so sehr verschiedene Wirkungen äufsern.

Um so mehr wird daher auch der Geist und sein Erkennen durch jede Veränderung der Dinge, welche ihn selbst als äufserst feine Substanz, und sein Erkennen als eine äufserst schwierige Funktion betreffen, verändert werden müssen.

Das Erkennen der Geister unterscheidet sich aber nicht nur dadurch, dafs sie an Wärme, Feinheit und Reinheit verschieden sind, sondern auch durch ihre Bewegungen und durch ihre Güte oder Verdorbenheit (pravitate), d. i. durch jene Vermögen zu wir-

ken, welche, wenn sie gesetzmäfsig wirken, Tugend, im Gegentheile aber Laster heifsen.

Es wirken aber die Geister gesetzmäfsig, und ihre Wirkungen haben den Namen der Tugend, wenn sie das, was zur eigenen Erhaltung und Vervollkommnung gehört, zu bewirken wissen, und weder von Beschwerden, Arbeiten und Gefahren abgeschreckt, noch durch Vergnügen gereitzt werden können, das zu wirken, was ihre eigene Substanz verletzen, verderben oder beflecken könnte.

Gesetzwidrig hingegen und verkehrt sind ihre Wirkungen, und heifsen Laster, wenn sie entweder das Gute nicht zu wirken wissen, oder es zu wirken vernachläfsigen, oder sich von den Beschwerden, Arbeiten und Gefahren zu wirken scheuen, oder von der Lust angereitzt das dem Guten Entgegengesetzte zu wirken nicht fürchten.

Die wirkenden Vermögen (facult. operativa) werden aber gemäfsiget oder schlaff oder ungezähmt, je nachdem der Geist, dem sie angehören, mäfsig warm, fein und rein, oder weniger warm, fein und unrein ist.

Immer vernünftelt (ratiocinatur) aber der Geist, und versucht einen Grund seines Entschlusses zu finden, auch dann, wenn er durch Begierden oder durch Verabscheuungen (odiis) zu solchen lasterhaften und gesetzwidrigen Wirkungen getrieben wird, bevor er beschliefst, ob er sie hervorbringen soll oder nicht.

Und da der Geist, welcher gesetzlich, d. i. richtig vernünftelt (ratiocinatur), gute, der aber ungesetzlich, d. i. unrichtig vernünftelt, böse Wirkungen beschliefst, so mufs der richtig vernünftelnd auch richtig handeln und umgekehrt.

Gute, d. i. richtige oder auf einem richtig Vernunftschlufse beruhende Handlungen (operat

nes) beschliefst aber ein mäfsig warmer, feiner und reiner Geist, entgegengesetzte aber ein zu sehr oder zu wenig warmer, feiner und unreinerer Geist [36]).

C. Physiologie der Neigungen und Abneigungen (appetitionum et aversionum).

1. Wie der Geist zum Begehren und Verabscheuen bewegt werde; und von dem wichtigen Maafse dieser Bewegungen.

Was der Geist empfindet (sentit) und erkennt (intelligit), so wie die Art und Weise seines Empfindens und Erkennens haben wir, wie ich glaube, bis jetzt hinlänglich erklärt. Es bleiben uns aber noch die Begierden (cupiditates), Verabscheuungen (odia) und andere Leidenschaften (passiones) dieser Art zu erklären, welche ihm aus dem, was er empfindet und erkennet, entstehen, und die ihm zur Hervorbringung von Handlungen bewegen. Diese Handlungen heifsen gut oder bös, und Treflichkeiten oder Fehler, je nachdem die hervorbringenden Geister gut oder bös, treflich oder fehlerhaft heifsen.

Ueberdiefs haben wir auch zu untersuchen, wie sehr die Geister afficirt und bewegt werden müssen, damit sie das Gute, wodurch sie afficirt und bewegt werden, wirken und durch richtiges Handeln es erreichen; denn wenn die Geister von Natur aus, wie gesagt worden, auch öfter für die Erlangung eines Gutes erregt und bewegt werden, und wirken; nicht alle Handlungen aber, welche sie leidenschaftlichen Antrieben (affectus) zufolge hervorbringen, für sich angenehm, sondern einige auch, obschon höchst nothwendig und heilsam, doch sehr unangenehm, mühesam und gefahrvoll sind; andere aber, obschon sie für sich

36) Lib. VIII. p. 356—358.

angenehm sind, und die Geister sich von ihnen nicht abziehen lassen wollen, gleichwohl auch nur zum höchsten Nachtheil und grofsen Schaden hervorgebracht werden, so müssen wir einen Maasstab und gleichsam einen Canon suchen, wornach wir ein gegenwärtiges augenblickliches Uebel mit einem künftigen längerdaurenden Uebel, z. B. eine schmerzhafte Operation mit dem gröfsern und langwierigern der dadurch zu hebenden Krankheit, oder einen sinnlich angenehmen Genufs mit der Gesundheit, die dadurch compromittirt wird, oder ein gegenwärtiges augenblickliches Gutes mit einem künftigen längerdaurenden Guten vergleichen, und richtig gegen einander abschätzen mögen.

Die Kenntnifs dieses Canons dient uns jedoch nicht, um zu erkennen, was uns etwa in dem einem oder dem andern Falle zu thun erlaubt sey, sondern lediglich, um zu ermessen, ob wir auch in dem Maase, wie es unserer Natur geziemt, erregt und bewegt zu seyn uns auch wirklich erregt und bewegt fühlen, und, wenn wir es zu viel oder zu wenig sind, die Triebe und die Wirkungen, die daraus hervorgehen, nach jenem Canon entweder verstärken oder herabstimmen, d. h. dafs wir nur in so ferne uns erregen und bewegen lassen sollen, damit wir also bewegt und erregt das Gute, um dessen Willen wir uns erregt und bewegt fühlen, auch wirklich und zwar rein und ohne Beimischung eines Uebels erhalten; denn obschon zur Eigenthümlichkeit des Geistes gehört, zu dem, was er empfindet, und erkennt, sogleich Neigung oder Abneigung zu haben und es als zu Wünschendes oder zu Vermeidendes und zu Verwerfendes zu erklären, ja derselbe Manchem seiner Natur gemäfs nachstreben, und anderes verabscheuen mufs, so liegt es doch in der Macht seiner Willkühr (in suae potestatis arbitrio), die ihm einwoh-

nenden Neigungen und Abneigungen zu erregen oder zurückzudrängen, und mehr oder weniger ihnen gemäfs zu wirken.

Der Menschliche Geist hat aber das Vermögen, nicht nur die gegenwärtigen Antriebe (affectus) und die gegenwärtigen Wirkungen, sondern auch alle zukünftigen, und selbst das Vermögen, welches afficirt wird, zu hemmen oder auszudehnen, und gleichsam sich selbst eine neue Natur, und eine neue Angewöhnung und Fertigkeit (habitus) des Verlangens und des Hassens zu geben und zu schaffen; denn er lernt wenigstens, durch das Böse gewarnet, die zu einer Handlung ihn treibenden oder davon abschreckenden Regungen (affectus) zu bezähmen, zu erhöhen, nachzulassen oder zu vermehren, wie es der Zweck des Guten, nach dem er strebt, erheischt.

Da wir aber keinen andern Maasstab, nach welchem sie wirken müssen, haben können, als die Güter, nach welchen sie streben, so müssen wir allererst untersuchen, was vollkommen gut ist, und weswegen den Geistern so viele Begierden (appetitus) gegeben sind, damit wir erkennen, ob sie nach Allem um des Guten selbst willen, oder ob sie auch nach einigem, um durch dasselbe abermal ein anderes Gut zu erlangen, streben.

Wenn uns nämlich jenes höchste Gut bekannt seyn wird, so kennen wir auch den Maasstab, nach welchem die leidenschaftlichen Erregungen (affectus) und die aus ihnen folgende Wirkungen erhöht oder gehemmt werden sollen; denn die leidenschaftlichen Regungen (affectus) und die Wirkungen müssen so stark seyn, als nothwendig ist, jenes vollkommene Gut (omnino bonum) zu erreichen [37]).

37) Lib. IX. p. 359. 360.

2. Dafs das höchste Gut des Geistes seine Selbsterhaltung ist.

Es läfst sich nicht bezweifeln, dafs alle Anmuthungen (affectus) des Geistes und alle Wirkungen desselben einen und denselben Zweck haben, und dafs Alles, was gesucht und erstrebt wird, nur des Einen vollkommenen Gutes wegen gesucht und erstrebt werde, indem jedes Gut, nach dem der Geist strebt, wenn es zu viel wird, Sättigung und Beschwerde bringt, und nur das für sich Gute und Angenehme den, welcher es besitzt, niemals sättiget und belästiget, auch auf keine Weise jemal zum Uebel oder zum Schädlichen, ja vielmehr desto besser und angenehmer, und desto sehnlicher verlangt wird, je mehr und je länger man es genossen hat.

Da es überdiefs viele und verschiedene Güter giebt, nach welchen der Geist strebt, so würden die verschiedenen Begierden (appetitus) des Geistes nie in Uebereinstimmung kommen, und er in diesem Streite der Begierden nie eine auswählen können, weil er keinen Canon für diese Wahl hätte, wenn sie nicht alle der Erreichung eines und desselben Gutes (des vollkommenen Guten), sondern ihrer selbst willen erstrebt würden.

Da übrigens das Begehrungsvermögen, welches erregt wird, nach dem Einem Gute strebt, indem ja das eine und dasselbe Begehrungsvermögen dem empfindenden und begehrenden Geiste zum Dienste bestimmt ist (wenn es nicht etwa mit dem erkennenden Geiste ganz dasselbe und mit ihm von einer und derselben Substanz ist), so mufs das ganze begehrende Vermögen dasjenige als Gut verlangen, was das empfindende als gut empfindet, und das erkennende als gut erkennt, und das, was diesen als böse erscheint, als solches auch hassen, verwerfen, und von sich abtreiben.

Da nun nach der Meinung Aller die empfindenden und erkennenden Kräfte und Vermögen dem Geiste deſswegen gegeben sind, damit sie das Gute und Böse unterscheiden, die begehrende Kraft aber, damit sie das erkannte Gut verlange, das erkannte Böse aber fliehe, so sieht man, daſs dem Geiste alle diese Vermögen seiner eigenen Erhaltung wegen gegeben worden, und diese Selbsterhaltung das höchste Gut des Geistes sey.

Es ist nämlich der Schöpfer kein träger, kein unmächtiger, kein böser Werkmeister, der die von ihm geschaffenen Wesen vernachlässiget, oder ihnen das Vermögen sich selbst zu erhalten entweder nicht hätte geben können oder wollen, sondern er ist der weiseste, mächtigste und beste, der jedem Wesen gegeben und zugestanden hat, was ihm gegeben werden muſste, damit es sich so lange, als es möglich ist, erhalten könne.

Da er aber die Welt aus entgegengesetzten, sich selbst wechselweise verderbenden und zu Grunde richtenden Wesen zusammengesetzt hat, so gab er jedem Einzelnen Empfindlichkeit für fremde Thätigkeiten und eigene Leiden, nämlich ein sanftes und angenehmes Gefühl desjenigen, was sie schützt und erhält, ein trauriges und bitteres dessen, was sie verletzt und verdirbt, damit sie jenes verlangen, dieses fliehen können.

Den animalischen Geistern hat er überdieſs noch das Gedächtniſs für frühere Sinneneindrücke gegeben, damit sie das, was sie einmal als gut oder bös erkannt haben, auch ohne es gegenwärtig zu empfinden, und davon neuerdings afficirt werden zu müssen, erstreben oder fliehen.

Es kann aber nicht nur der animalische Geist, sondern auch jedes andere Wesen weder ein anderes Gut verfolgen oder begehren, als wodurch es in

seiner eigenen Natur erhalten werden, d. i. wodurch es beständig bleiben mag, was es ist, noch ein anderes Uebel leiden, als wodurch es zu Grunde gerichtet wird. So z. B. leidet diejenige Erde, welche zur Sonne verwandelt wird (in solem agitur), ihr allergröfstes Uebel, weil sie zum Nichtwesen (non-ens) wird, indem nicht die zurückbleibende Masse der Materie, sondern die zu Grunde gehende Natur die Erde ist (non enim quae remanet materiae moles, sed quae perit natura, terra est).

Wenn wir nun alles Uebrige, was uns gut scheint, und wornach wir begehren, genau untersuchen, so werden wir sehen, dafs wir alles dieses nur unserer Erhaltung wegen begehren, und dafs der Geist begehrt, flieht und wirkt, weil er auf diese und keine andere Weise seine Erhaltung zu sichern hofft.

Man kann uns aber auch nicht beschuldigen, als unternähmen wir etwas Unnützes, Ueberflüfsiges und Zeitraubendes, wenn wir nach der Auffindung desjenigen Gutes forschen, welches der Geist nach seiner Natur, und nach seinem eigenen Triebe zu erreichen sucht; denn, wenn wir es gefunden haben, so werden wir eifriger und geschickter nach demselben zu streben, wenn wir je nicht nur keine boshafte und wilde, sondern auch keine dumme und wahnsinnige Menschen sind [38]).

5. Wornach der Geist als Mittel zur Selbsterhaltung nothwendig strebe, und worüber er sich freut, was er hingegen hafst und verabscheuet, und worüber er sich betrübet und erzürnet.

Da der Geist der Thiere und besonders der Menschen in einem fremden Orte und unter entgegengesetzten Wesen erzeugt, und in einen Körper gesetzt

38) Lib. IX. p. 364. 365.

worden ist, von dem er weder so sehr von den Einwirkungen der umgebenden Wesen beschützt, noch so sehr zurückgehalten werden kann, dafs er nicht beständig von diesen Einwirkungen verletzt und zum Theil auch verdorben und beständig vermindert würde, so mufs er nicht allein die Kräfte aller derselben empfinden, erkennen und besonders dasjenige kennen lernen, was ihm das Vermögen giebt, sich vor Kälte und Hitze zu schützen, und seine Substanz zu nähren, zu erneuern und zu vermehren. Er mufs aber auch nach dem streben, was ihn zur eigenen Wirksamkeit bewegt und aufregt, und sich, wenn es ihm zu Theile wird, desselben erfreuen, und sich daran ergötzen; wenn es ihm aber entzogen wird, oder wenn Entgegengesetztes auf ihn wirkt, trauren, verwirrt und niedergeschlagen werden, und es, so viel er kann, zu hassen, zu fliehen, ja auch zu Grunde zu richten streben, es mögen Sachen oder Menschen seyn, welche ihn seiner Güter, seiner Freiheit, oder selbst seines Lebens zu berauben suchen.

Weil einzelne Menschen für sich und von andern abgesondert lebend von andern in Nichts unterstützt werden, und wenn sie auch, was sehr zu bezweifeln ist, so leben könnten, ein sehr unangenehmes und trauriges, und weder bequemes noch sicheres Leben führen würden, weil sich einzelne weder alles, was zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, verschaffen, noch ohne Hilfe von andern vor dem Bösen, das sie überfällt, schützen und vertheidigen können, so müssen sie die Gesellschaft, das Zusammenseyn, den vertraulichen Umgang des häuslichen Zusammenlebens (familiaritatem) und überhaupt das Wohlwollen aller Menschen suchen (wie wir denn beobachten, dafs Jedermann dieses Wohlwollen nicht allein bei Freunden und Verwandten, sondern auch bei allen Menschen sucht, wenn er

nicht besondere Ursachen hat, Böses von ihnen zu fürchten).

Und weil der Geist augenscheinlich nicht nur da verdorben wird, wo er getödtet wird, und aufhört, sondern beinahe nicht viel weniger auch da, wo er andere sieht, deren eigene Natur reiner und mit höhern Gütern, die zur Erhaltung und Vervollkommnung des Geistes dienen, versehen ist, also in Vergleichung mit andern seine Verderbung und Verschlechterung sieht, wenn er die gröfsere Geschicklichkeit und Vollkommenheit derselben wahrnimmt, da doch er selbst der Erhaltung und Vervollkommnung eben so fähig ist, so mufs er andere, aus deren Schuld er derselben zu entbehren glaubt, und sich selbst hassen, und seine Bösartigkeit und Nachlässigkeit verabscheuen, wenn er die Ursache seines Mangels an diesen Vorzügen in denselben findet.

Endlich weil der menschliche Geist nicht nur nach der Erhaltung und dem Vorzuge im Guten strebt, sondern auch andern als im Ueberflufse und im Vorzuge an Gütern zu erscheinen wünscht, und wenn er andern so erscheint, sich selbst gefällt und sich freuet, im Gegentheile aber heftig erzürnt und traurig wird, wenn er, obschon er es ist, nicht so erscheint, sich aber auch dann freuet, wenn er andern auch irrig (wenn er's nicht ist) als gut und vorzüglich erscheint, weil der seiner Natur nach hohe und erhabne menschliche Geist wenigstens so zu erscheinen wünscht, wie er zu seyn wünscht, wenn er es auch nicht ist, und die Kraft nicht hat, darnach zu streben. Daher die Erscheinungen der eiteln und wahren Ehrgierde (gloriae) und die aus beiden hervorgehenden Freuden bei verschiedenen Menschen.

Da aber dem Geiste Nichts Ehre, Ruhm, oder Folgeleistung (obsequium) von und bei andern zu-

wege bringt, als was zu seiner Erhaltung beiträgt, und ihn von Seite des Wissens und der Kraft vortheilhaft darstellt, das Entgegengesetzte aber Verachtung bringt, wir auch an andern nur das achten oder verachten, was wir uns selbst wünschen oder an uns selbst verachten, und verabscheuen, so folgt, dafs wir diejenigen, welche wir unsere Güter verachten sehen, hassen und anfeinden, diejenigen aber lieben und anfreunden, welche uns der Güter wegen, die wir an uns selbst wie immer wahrnehmen, ehren [93]).

4. Worin die eigene Tugend, (Trefflichkeit) oder Untugend (Fehlerhaftigkeit) eines Geistes bestehe?

Da wir nun gezeigt haben, dafs der Geist nur deswegen von Begierden, Abneigungen und dergleichen Leidenschaften (passiones) afficirt werde, und diesen Affecten entsprechende Handlungen nur deswegen hervorbringe, damit er das Eine vollkommene Gut, d. i. seine eigene Erhaltung erreiche, so wird derjenige Maasstab (mensura), nach welchem er bewegt und afficirt werden mufs, der einzig wahre seyn, welcher zu diesem Zwecke beiträgt, ohne zu viel oder zu wenig zu leisten.

Der menschliche Geist mufs nämlich so afficirt und bewegt werden, und nach einem richtigen Maasstabe (mensura) so handeln, dafs die hervorgebrachte Handlung (operatio) zu seiner Erhaltung beitrage, und den Geist erhalte und vervollkomme, dafs er aber eine Handlung sogleich unterlasse, wenn sie dem Geiste Böses bringt, sey es übrigens auch der Empfindung die angenehmste, wohl aber auch die unangenehmste Handlung nicht fliehe, wenn er sie zu sol-

93) Lib. IX. p. 563. 564.

ner Erhaltung und Vervollkommnung für zuträglich und nothwendig hält.

Da wir nun von einem Geiste, welcher mäfsig afficirt wird und wirkt, sagen, sein Afficirtwerden und sein Handeln gehe aus seiner Trefflichkeit hervor, und er selbst sey trefflich, von einem unmäfsig afficirten und handelnden aber, er werde afficirt und handle aus fehlerhaften Trieben, und er selbst sey defswegen fehlerhaft. Da ferner die Affecte, je nachdem sie gemäfsiget oder ungezähmt, oder schlaff und träge sind, Trefflichkeiten oder Fehler (d. i. sittliche Tugenden oder Laster genannt werden, so werden auch wir dem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgend die einzelnen Affecte und Handlungen, je nach dem sie gemäfsiget oder ungemäfsigt sind, Tugenden, d. i. Trefflichkeiten und Laster, d. i. Schlechtigkeiten oder Verkehrtheiten, ja selbst die gemäfsigten oder ungemäfsigten Seelenvermögen Trefflichkeiten oder Fehler nennen, sie mögen nun durch die Natur oder durch die Erziehung und den Unterricht, oder durch beide zugleich gemäfsiget oder ungemäfsiget geworden seyn [40]).

§. Von der Einheit und Vielheit der Trefflichkeiten, und so auch der Fehlerhaftigkeiten.

Es ist offenbar, dafs alle Trefflichkeiten und alle Fehler nur Eine Trefflichkeit und Ein Fehler sind; denn da es das Geschäft der Trefflichkeit, nach welcher wir forschen, ist, die Affecte und die ihnen gemäfs hervorgebrachten Handlungen so zu erhöhen und herabzuspannen, wie es zur Erhaltung und Vervollkommnung des Geistes nothwendig ist, und dieses nur durch jenes Vermögen geschehen kann, welches aus vergangenem Bösen, von dem der Geist wegen

40) Lib. IX. p. 365.

ungemäfsigten, oder mangelhaften Affecten und Handlungen betrübt worden ist, einen Maasstab (mensuram) für ihre Affecte und Handlungen sammeln und ermessen kann, so kann der Ursprung der Trefflichkeiten und Fehler nicht in dem begehrenden und handelnden Vermögen, sondern einzig und allein in dem mittelbarfolgernden (ratiocinante) Vermögen liegen, und daher auch dasselbe mit dem Namen der Trefflichkeit und der Fehlerhaftigkeit bezeichnet werden. Das begehrende Vermögen begehrt immer nur das Gute; das handelnde handelt immer nur um des Guten willen. Dafs oft Böses statt des Guten erkannt wird, ist immer nur Fehler des unrichtig folgernden; und zwar verdient das mittelbarfolgernde Erkenntnifsvermögen den Namen der Trefflichkeit, wenn es die frühern Leiden und Wirkungen und das daraus hervorgegangene Gute und Böse sich gesetzmäfsig wiederholend urtheilt, dafs die Affecte und die Handlungen gerade so beschaffen seyn müssen, wie sie zur Erreichung nicht irgend eines Bösen, sondern des vollkommensten Gutes beitragen mögen; den Namen der Fehlerhaftigkeit hingegen verdient das genannte Erkenntnifsvermögen, wenn es die frühern Einwirkungen mit ihren Folgen entweder gar nicht, oder nicht hinreichend zurückruft, und daher für die gegenwärtigen keinen richtigen Maasstab (mensura) hat.

Obwohl wir nun aber nur Ein erkennendes Vermögen (virtutem intelligentem) setzen dürfen, weil es den verschiedenen Vermögen des Begehrens und des Wirkens den Maasstab und die Richtung vorschreibt, so kann es gleichwohl in so viele zertheilt werden, und wirken, und eben daher mufs es auch in so viele Trefflichkeiten und Fehler zerfallen, und so viele Namen erhalten, als mäfsige oder unmäfsige

Affecte und Handlungen, die aus beiden folgen müssen, unterschieden werden mögen.

Da nun dem Geiste, wie wir gesagt haben, die Erkenntniſs der Natur aller Dinge zu seiner eigenen Erhaltung und Vervollkommnung sehr nothwendig ist, so müssen wir das Vermögen, welches macht, daſs wir die Natur und die Kräfte aller Dinge, die empfunden werden können, empfinden, und auch die, welche nicht empfunden werden können, gleichfalls durch mittelbare Schlüsse erkennen, und sie wirklich selbst erkennet, d. i. den richtigen Akt der erkennenden Kraft als die erste Vortrefflichkeit, und in sittlicher Hinsicht als die erste Tugend die Führerin und Lehrerin aller übrigen anerkennen. Wir nennen sie die Weisheit (sapientia), indem vor Allen derjenige ein Weiser ist, der die Natur und die Kräfte aller Dinge einsieht.

Weil aber der Geist von den Kräften der umgebenden Welt beständig bestritten, verletzt und vielfaltig vermindert wird, entweicht und verschwindet, so, daſs er in kurzer Zeit ganz zu Grunde gienge, wenn er nicht beständig wieder ersetzt würde, so muſs die Kraft und das Vermögen, welches mit der nothwendigen Sorge und in geziemendem Maase dasjenige verschaft und thut, was zur Vermeidung und Vertreibung der Kälte und Wärme, und zu allem Uebrigen, was zur Erhaltung und zum Nutzen des Geistes gehört, eine Tugend seyn, welche mit vielerlei Namen bezeichnet wird. Sie heiſst nämlich kluge Vorsicht (solertia), in so weit sie das Verhältniſs und das Maas der Dinge, welche verschaft und genossen werden sollen, findet und vorschreibt, Anständigkeit oder Mäſsigkeit, (Liberalitas, sive Temperantia), in so weit sie den Genuſs der Nahrungsmittel u. s. w. bestimmt, Nüchternheit (so-

(sobrietas) aber und Keuschheit, in so weit sie den Genuſs der Wollust bezähmt und leitet *).

Da man aber sehr viele Dinge, welche zur Erhaltung und zum Nutzen des Geistes nothwendig sind, oft nur mit groſser Mühe und schweren Arbeiten und Gefahren erhalten kann, und der Geist, wenn sie ihm bei jeder Gelegenheit in Menge und gleichsam freiwillig zufliessen, bisweilen zu sehr erheitert, und im Gegentheil, wenn sie ihm mangeln, oder nur sehr schwer zu Theil werden, zu sehr niedergeschlagen und traurig wird, beides aber dem Geiste durch sein Uebermaas groſses Uebel bringen kann, so wird der Akt der erkennenden Kraft, welcher bestimmt, in welchem Maase dieses Alles geschehen soll, gleichfalls eine Tugend seyn, und zwar diejenige, welche wir Tapferkeit (fortitudo) nennen.

Weil der menschliche Geist auch der Gesellschaft, des Zusammenseyns, des Umganges und des Wohlwollens anderer Menschen sehr bedarf, und sich derselben sehr freuet, so wird auch der Akt der erkennenden Kraft, welcher die Handlungen, durch welche sie richtig zu Stande kommen, bestimmt und anordnet, eine Tugend seyn, und zwar eine vielfache, indem sie in Gerechtigkeit, Wahrheit, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Gleichmüthigkeit und Freudigkeit zerfällt.

*) Die Eintheilung der Tugenden wird hier auf die 4 Cardinaltugenden, (Sapientia, Temperantia, Fortitudo et Justitia) zurückgeführt. Als besondere Art der Sapientia wird dann aufgeführt Solertia; als besondere und zwar entgegengesetzte Arten der Temperantia erscheinen einerseits Liberalitas, und andererseits Sobrietas, beide in Bezug auf allerlei Genüsse. Die Fortitudo wird als Kraft des freien Entschlusses, ein nothwendiges Uebel heldenmäſsig zu tragen geschildert; der Justitia endlich werden alle geselligen Tugenden untergeordnet.

Die Gerechtigkeit nenne ich billig am ersten unter allen gesellschaftlichen Tugenden; denn die Menschen würden sich nicht mit einander verbinden, wenn nicht jeder Einzelne vor der Gewaltthätigkeit derjenigen, mit welchen er sich verbindet, sicher wäre und sich sicher glaubte. An die Seite der Gerechtigkeit setze ich aber die Wahrheit oder Wahrhaftigkeit: denn wenn wir nicht alle wahrhaft wären, und daher den Worten der Einzelnen nicht geglaubt werden könnte, so würden wir weder gerne noch sicher zusammen leben.

Da wir auch diejenigen nicht lieben, welche uns dasjenige Gut, das sie uns geben könnten, und dessen wir bedürfen, nicht geben, auch denjenigen nicht gerne noch einmal Gutes thun, welche der empfangenen Wohlthaten uneingedenk gleiche, oder, wenn sie können, selbst gröfsere nicht entgegen thun, noch sie jemals thun zu wollen scheinen; da endlich auch mit denjenigen nicht angenehm zu leben ist, welche immer mehr für sich fordern, als sie andern zugestehen, wegen jeder Ursache erzürnen und aufbrausen, oder immer traurig sind, so sieht man, dafs auch Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Sanftmuth und Nachsichtigkeit zu den gesellschaftlichen Tugenden gerechnet werden müssen.

Da aber das Glück und Unglück unserer Verwandten und Freunde zwar vorzugsweise, aber doch auch das der Mitbürger, ja aller Menschen jeden Einzelnen betrift, weil jedem geschehen kann, was einem andern geschieht, so mufs der Akt der erkennenden Kraft, welcher beschliefst, man müsse das Gute und Böse anderer Menschen in Freude oder Schmerzen mitempfinden, d. i. die Sympathie eine Tugend seyn, welche die Güte (benignitas), die sich des Glückes der Guten freut, das Mitleiden, welches bei fremdem Unglücke leidet, und den

Unwillen, der über das Unglück der Guten zürnet, in sich schliefst.

Weil der menschliche Geist, der durch die Betrachtung der Vorzüglichkeit anderer Menschen seinen eigenen schlechten Zustand einsieht, sich erzürnet, dafs ihm einiges Gute, welches zu seiner Vollkommenheit gehörte, entweder aus eigener oder aus fremder Schuld mangle, und nun beschliefst, nach demselben eifrig zu streben, so ist dieses eine neue Tugend der erkennenden Seele, welche wir Nacheiferung nennen wollen, die mit Abneigung gegen diejenigen, von welchen man sich verachtet glaubt, und mit Liebe gegen die, von welchen man sich geachtet sieht, verbunden ist. Uebrigens heifst die Abneigung gegen andere, welche die Verachtung rächt, Unwillen (indignatio), das Wohlwollen, welches die uns erwiesene Ehre belohnt, Menschheitsgefühl (humanitas), und die Tugend, welche nach der wahren Ehre strebt, die in den Augen Gottes aus der Tugend fliefst, Erhabenheit (sublimitas).

Wenn alle diese Affecte mit den daraus hervorgehenden Handlungen entweder zu stark oder zu schwach sind, so schreiben wir es dem Gebrechen (vitio) der Seele zu, ja wir nennen selbst dieses Uebermaas und diesen Mangel z. B. des Unwillens oder der Entrüstung oder des Menschheitsgefühles, oder auch der Erhabenheit, einen Fehler (vitium), dergleichen einige von Seite des Uebermaases, und andere von Seite des Mangels erscheinen.

Wir wollen nun die Eigenthümlichkeit und das nächste Geschäft aller Tugenden und Laster im Einzelnen genauer untersuchen [41]).

41) Lib. IX. p. 365—367.

6. Von der Weisheit und der Thorheit, dann von der klugen Vorsicht, Erfindsamkeit und Bestrebsamkeit.

Da dem menschlichen Geiste zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung die Kenntnifs nicht nur seiner und des Körpers, in dem er wohnet, sondern auch anderer Dinge, durch welche er und der Körper erhalten und erfreuet werden, in einer solchen Ausdehnung nothwendig ist, dafs er gewissermassen allwissend seyn, und die Wissenschaft der ganzen Natur besitzen sollte, in diesem Geiste aber überdiefs noch eine andere viel feinere, von Gott selbst unmittelbar erschaffene Substanz gesetzt, und mit ihm gleichsam Eins geworden ist, die ihn zur Erkenntnifs Gottes und der göttlichen Dinge führt, von welchen er seiner Natur nach Nichts weifs, und Nichts zu wissen sucht, so mufs er nicht nur dasjenige zu wissen streben und suchen, was zu seiner zeitlichen Erhaltung und Vervollkommnung auf was immer für eine Art gehört, und was er nur empfinden, oder aus dem Empfundenen durch mittelbare Folgerung (ratiocinatione) und Verstandesschlüsse herleiten und erkennen kann, sondern auch das, was alles thierische und menschliche Erkennen weit übersteigt, nämlich das Wesen, die Handlungsweise, und die Seeligkeit Gottes, und der übrigen göttlichen und ewigen Wesen. Daraus ist aber offenbar, dafs die Weisheit jener Vorzug oder jene Trefflichkeit (virtus) des erkennenden Vermögens (intelligentis facult.) ist, welche die Natur und die Kräfte aller Dinge vollkommen einsieht, was gethan und unterlassen werden soll, richtig unterscheidet, die künftigen Folgen vieler Dinge, und die künftigen Handlungen der Menschen lange voraussieht, endlich die Weisheit Gottes selbst, soviel es dem Menschen gegönnt ist, erforscht (pervidet) und erkennt, dafs Gott die Quelle,

der Schöpfer und Herrscher aller Wesen ist, dem zu allen Zeiten und in allen Dingen mit höchster Liebe und Verehrung gehorcht werden mufs.

Diese Weisheit allein ist es, welche nicht, wie die Weisheit der Welt, ein augenblickliches und vielen Gefahren und Zufällen unterworfenes Gut, sondern die ewige, gewisse, reine und höchste Seeligkeit zu suchen befiehlt und zugleich die Art findet, wie sie erlangt werden kann.

Da nun die Weisheit die Naturen aller Dinge erkennt, und da sie dafür sorgt, dafs die Dinge, welche zur Erhaltung des Geistes gebraucht, und die Handlungen, welche in Beziehung auf dieselben ausgeführt werden sollen, recht vollbracht und vollzogen werden, wie es ihre und des menschlichen Geistes Eigenthümlichkeit fordert, so folgt, dafs die Weisheit nicht eine besondere (singularis) sondern die völlige und allgemeine (universalis) sittliche Vortrefflichkeit sey, die übrigen Tugenden aber gleichsam nur Arten und Theile, d. i. besondere Akte der Weisheit in Beziehung auf verschiedene Dinge seyen, deren aber keine in's Besondere vollkommene und absolute Weisheit genannt werden kann, die absolute Weisheit aber Nichts sey, als vollkommene moralische Gute; denn nur der ist wahrhaft weise, der gut, und mit allen sittlichen Vortrefflichkeiten geziert ist, wie auch die berühmtesten Alten schon erkannt werden.

Es scheint selbst die Weisheit dem Geiste nicht nur das höchste Gut zu verschaffen, sondern macht ihn auch den göttlichen Wesen und Gott selbst, so viel es möglich ist, ähnlich; denn nicht nur gottlos und ganz verwildert, sondern auch dumm müfste uns der erscheinen, welcher aus der Einrichtung der Welt, und der in ihr enthaltenen Dinge nicht erkennen wollte, dafs Gott der allweise, und dafs vielleicht

die erste der Vortrefflichkeiten, die wir an ihm zu erkennen fähig sind, die Weisheit sey.

Da der Weisheit die Thorheit (insipientia) entgegengesetzt ist, so muſs diese letztere a) entweder ohne Erkennung (in-intelligens) d. i. zum Erkennen unfähig oder der Mühe des Erkennens überdrüſsig, oder wie die niedrigsten Thiere mit der Empfindung und dem Genusse des Gegenwärtigen zufrieden für das Vergangene und Zukünftige sorgenlos und Gottes und göttlicher Dinge vergessen seyn, oder b) im Gegentheil viel mehr von natürlichen, oder (welches noch gefährlicher ist) von göttlichen Dingen zu wissen streben, was dem Menschen auf keine Weise kund werden kann. Die erste Art dieser Thorheit ist der Fehler einer erstarrten und niedrigen, die zweite einer zu raschen und zu selbstvertrauenden Seele.

Zu der Tugend der klugen Vorsicht, Erfindsamkeit und Bestrebsamkeit (solertia) scheinen alle Künste zugehören, indem alle Künste, welche zur Nothwendigkeit, zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen des Lebens, und selbst zum Besten des Geistes dienen, das Werk einer Trefflichkeit, ja mit Recht selbst für Trefflichkeiten gehalten und so genannt werden können.

Den Maasstab, nach welchem ihrem Werthe gemäſs die Künste erstrebt und erreicht werden sollen, zeigt uns ihre Anwendung; denn weil sie der Ernährung, Erhaltung und Erfreuung des Geistes wegen erstrebt und erreicht werden sollen, so sollen sie in dem Maase erreicht, und zu diesem Zwecke keine Kosten und Mühe gesparrt werden, als sie zur Ernährung, Erhaltung und Ergötzung des Geistes beitragen.

Es soll aber der für die Wissenschaft geeignete Geist nicht mit dem unumgänglich nothwendigen und

für seine Erhaltung und Vervollkommnung unerläfslichen Künsten zufrieden seyn, sondern, wenn es ohne seinen Schaden und Nachtheil geschehen kann, mehrere sich eigen machen, damit er sich theils angenehmer und leichter erhalte, und weniger dem Zufalle und den Schlägen des Schicksales ausgesetzt sey, theils damit er seinen Freunden und allen Guten desto leichter Unterstützung und Hilfe leisten könne [42]).

7. Von den Tugenden in Hinsicht auf das Haab- und Besitzthum, dann den Genufs.

Aber auch das Besitzthum (opes) soll man immer zu vermehren suchen, weil es gut, bequem und ehrsam ist, wenn je dem Geiste daraus kein Nachtheil zufliefst. Niemals aber darf man zum Nachtheile eines gröfseren Gutes nach der Vermehrung desselben streben. Das erkennende Vermögen einer Seele aber, welches für Wissenschaften und Künste, oder auch für Haabe und Besitzthum defswegen gar keine Sorge trägt, weil es das Denken und Arbeiten scheut, ist in dem Laster befangen, welches man Trägheit (inertia) nennt. Eine Seele aber, welche in der Aufhäufung der Haabe und des vergänglichen Besitzthums kein Ende zu machen weifs, sondern immer mehr und mehr durch jede Arbeit, Mühe und Gefahr, ja selbst durch Betrug und Ungerechtigkeit zusammen zu bringen nicht aufhört, hat sich in das der Trägheit entgegengesetzte Laster geworfen, welches man Aengstlichkeit und zu grofse Sorge für die Erwerbung von Gütern heifsen könnte, und welches viel böser ist als die Trägheit.

Die erkennende Kraft, welche verzehren läfst, was zu seiner und der Seinigen Erhaltung und er-

42) Lib. IX. p. 367—370.

laubtem Vergnügen verzehrt werden muſs, aber das Vermögen nicht aus eitler Ehrliebe versplittert, heifst anständiger Aufwand (liberalitas), weil es ein Beweis eines edlen und freien Geistes ist, welcher zeigt, daſs er nicht Sklave seines Vermögens ist. Dieses wahrhaft anständigen Aufwandes beständige Begleiterin ist die Sparsamkeit, welche aber nie da spart, wo zum Besten, oder auch zum anständigen Vergnügen ausgegeben werden soll, sondern nur da, wo das Vergeuden Niemanden Nutzen bringt.

Die Sparsamkeit verwirft daher nicht eine zierliche Kleidung, welche den Besitzer ehrt und erfreuet, auch die mit ihm Umgehenden ergözt, und zum Nutzen der Künstler angeschaft wird, sondern nur die für keinen Menschen nützliche Vergeudung des Vermögens.

Da diese Tugend befiehlt, gerne und mit Freuden die Reichthümer nicht nur zu seinem, sondern auch zum Nutzen Anderer hinzugeben, so lehrt sie auch, daſs man sie mit groſsem Fleiſse sammeln, und wenn das Weggeben ohne Nutzen wäre, erhalten soll, damit man immer herzugeben habe.

Aber sowohl die Angewöhnung und der natürliche Hang (habitudo) der Seele, welche a) den Menschen dahin führt, daſs er, um ja den Haufen seiner Reichthümer nicht zu vermindern, sondern vielmehr zu vergröfsern, auf sein und anderer Menschen Wohl und Nutzen keine Rücksicht nimmt, vielmehr sogar auch fremdes Gut an sich zieht, als b) diejenige, welche für eines Jeden zufälligen Nutzen, Vergnügen und Wohlseyn Alles hingiebt und verschleudert, ist ein Laster. Jenes heifst Geitz, dieses Verschwendung. Das schlimmere und niedrigere ist aber der Geitz.

Die erkennende Kraft, welche erklärt, es seyen nur diejenigen Speisen und nur diejenige Wollust

zu begehren, welche weder dem Geiste noch dem Körper einen Nachtheil bringen, und überdiefs von den Gesetzen (denn man mufs nicht nur der Natur, sondern auch den Gesetzen und zwar vorzüglich den göttlichen und noch früher [prius] den natürlichen gehorchen) gutgeheifsen werden, heifst in der ersten Hinsicht Nüchternheit, in der zweiten Keuschheit.

Die böse Angewöhnung der Seele hingegen, welche den Trieb nach Speisen und Wollust gar nicht bezähmt, sondern blindlings ohne Maas und Ziel dem Triebe der Freíslust und der Geschlechtsgier folgt, ist lasterhaft, und werth in Schweinen und Wölfen, aber nicht in Menschen zu wohnen.

Das der Nüchternheit entgegengesetzte Laster heifst Völlerei (ebrietas), das der Keuschheit entgegengesetzte aber Schamlosigkeit (impudicitia). Aus Mangel wird aber hierin kaum oder nur selten, wenigstens freiwillig, in dieser Art eine Verkehrtheit begangen, die daher auch keinen besondern Namen hat [43]).

8. Von der Tapferkeit oder Starkmuthigkeit und den entgegengesetzten Fehlern.

Diejenige erkennende Kraft der Seele, welche bestimmt, mit welchen Gefahren alle Güter im Verhältnisse ihres Werthes verschaft, oder alle Uebel im Verhältnisse ihres Schadens vermieden und vertrieben, und wie sehr die Seele von den Dingen bewegt werden soll, ist gleichfalls ganz gewifs eine Tugend und heifst Tapferkeit (fortitudo). Sie hat daher zu bestimmen, dafs nicht allein das eigene und fremde Wohl, Leben und Erhaltung, sondern auch die Freiheit und die Würde (dignitas) mit jeder

43) Lib. IX. p. 370—372.

Gefahr vertheidiget werden soll; denn wenn der Geist in Knechtschaft gebracht und seiner Würde beraubt wird, so scheint er nicht weniger verdorben und getödtet zu werden, als wenn er ganz gemordet und zu Grunde gerichtet würde. Ehe er daher das leidet, was seiner unwürdig ist, soll er eben so muthig jede Gefahr auf sich nehmen, und seine Zerstückelung, Zerschneidung und Verderbung eben so wenig leiden, als seine Ermordung und gänzliche Zugrunderichtung, so lange er seines eigenen Ursprunges nicht vergessen hat.

Es leidet zwar der Geist, wenn er zerstückelt, zerschnitten und verdorben wird, grofsen Schmerz und Plage; aber der bald zu Grunde gehende Geist soll sich nicht so sehr scheuen, von fremder Gewalt gebeugt, als aus eigener Schuld und Trägheit verdorben, und aus einem edlen und göttlichen in einen unedlen und thierischen verwandelt zu werden, besonders, da er, wenn er so edel untergeht, den Nachkommen ein ehrenvolles Andenken hinterläfst, und so sich gleichsam selbst überlebt.

Es wird daher der wahrhaft tapfere und edle Geist durch keine Gefahren erschreckt und aus der Fassung gebracht, sondern sieht, ohne durch hereinbrechende Uebel sich selbst entfremdet oder auch nur in sich selbst getrübt zu werden, auf sie hin, und trauret nicht über die Gröfse derselben, sondern sucht nur ruhig und aufmerksam, wie ihnen begegnet werden kann; betrachtet Alles, was zu betrachten ist, und leidet, was zu leiden ist, unerschrocken, aber defswegen nicht mit Schwäche, indem er kein Uebel, und selbst den Tod, der über ihn durch eine Kraft, der er nicht widerstehen kann, verhängt wird, fürchtet, sondern einzig und allein, dafs er nicht aus eigener Schuld und Trägheit aufhöre, edel und grofs zu seyn.

Deſswegen, und um nicht durch seine Schuld unedel zu werden, unterzieht sich der wahrhaft tapfere Geist heimlich und öffentlich den Gefahren, und erträgt die kommenden Uebel, weil er dabei nicht äuſsere Ehre sucht, sondern nur deſswegen leidet, damit er nicht durch seine Schuld von seiner eigenen Art, seiner eigenen Natur und seiner Würde herabstürze.

Es bewegt ihn auch was immer für ein Erfolg nicht zu sehr, selbst der Verlust aller Güter, und selbst der Freunde und Verwandten schlägt ihn nicht nieder, beugt nicht seinen Muth. Dagegen erhebt ihn auch der Wachsthum seiner Haabe nicht zum Jubel, sondern er bleibt in jedem Schicksale beinahe immer derselbe, weil er sich nur auf sich und seine Tugend stüzt, damit ganz zufrieden ist, und sich selbst zu dem, weſswegen äuſsere Güter erstrebt werden, nämlich zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung genug ist.

Der tapfere Mann sucht auch Unbilden und erlittene Uebel nicht zu rächen, sondern zwar alle zu vermeiden und zurückzustossen, wenn sie aber vorüber sind, auch alle, welche ihm durch Zufall oder durch Krankheit und Verirrung des Geistes, von dem sie kamen, widerfahren sind, zu verzeihen, besonders wenn der, von welchem sie kommen, darüber schon Schmerz und Traurigkeit empfindet; glaubt aber im Gegentheil, Alles, was aus einer boshaften und schädlichen Natur, besonders, wenn keine Hoffnung einer Besserung vorhanden ist, hervorgegangen, müsse nicht nur gerochen, sondern so eine schädliche Natur, wenn es geschehen mag, und er die Kräfte dazu hat, auch gänzlich zerstört und ausgerottet werden.

Diejenige erkennende Kraft der Seele aber, welche das Leben und die äuſsern Güter so hoch schätzt,

dafs sie erklärt, man müsse alle Unbilden und Uebel ertragen, um nur das Leben keiner Gefahr auszusetzen, welche über zufällige Güter zu sehr jubelt, und von zufälligen Uebeln zu sehr gebeugt wird, ist, wie diejenige, welche meint, alle Uebel müssen ohne Unterschiede gerochen werden, ein Laster. Jenes heifst Furchtsamkeit, dieses Verwegenheit. Jene ist einem kleinlichen schwachen und sich zu sehr mifstrauenden, diese aber einem wüthenden, aufgeblasenen, stolzen und zu sehr auf sich vertrauenden Geiste eigen [44]).

9. Von den gesellschaftlichen Tugenden und Untugenden überhaupt; als nämlich von der Gerechtigkeit, Billigkeit, Wahrhaftigkeit und Menschenliebe, dann den entgegengesetzten Fehlern.

Diejenige erkennende Kraft der Seele, welche will, dafs keinem Menschen von einem anderen ein unverdientes Uebel oder ein Nachtheil zugefügt werde, sondern dafs jeder mit dem, was er sich selbst erworben, zufrieden sey, und die Angreifer fremden Eigenthumes, wenn es geschehen mag, getadelt und gestraft werden sollen, ist diejenige Tugend, welche Gerechtigkeit genannt wird, und ist einem, wenn nicht edlen und erhabenen, doch rechtschaffenen, reinen und nicht unedlen Geiste eigen, der, damit andern kein unverdientes Uebel widerfahre, weder den Hafs anderer Menschen, noch seinen und der Seinigen Nachtheil scheuet.

Diejenige Angewöhnung (habitudo) der erkennenden Seele aber, welche sich und anderen erlaubt, fremdes Eigenthum anzugreifen und zu rauben, ist jenes Laster, das man Ungerechtigkeit nennt, und einem Geiste eigen, der schlechter und bösarti-

44) Lib. IX. p. 372. 375.

ger ist, als der der Wölfe und Löwen; denn, wenn sie schon auch von den Uebeln anderer leben, so thun sie es doch ihrer thierischen Natur gemäfs, und rauben nie, oder wenigstens nur von augenblicklicher Nothwendigkeit gedrungen ihren Anverwandten und dem gleichen Geschlechte, was sie sich erworben haben. Die Menschen hingegen schaden gegen ihre menschliche Natur den Menschen.

Der niedrigste und bösartigste Geist ist aber wohl derjenige, welcher zum Nachtheile anderer Menschen ernährt werden und schwelgen will, weil er entweder selbst unvermögend ist, sich seine Natur zu erwerben oder nie genug erworben zu haben glaubt.

Aber auch zu grofse Strenge, die aller Billigkeit und Theilnahme vergifst, und ihr höchstes Recht verfolgend alles Mitleiden und Wohlwollen ausschliefst, kömmt der Ungerechtigkeit sehr nahe, weil nicht nur Gott der Erhalter des menschlichen Geschlechtes, sondern die Natur selbst wollte, dafs einer gegen den andern nur das zu thun und zu beschliessen sich erkühne, was er, wenn es von andern gegen ihn geschehen würde, er nicht nur allein für gerecht, d. i. den allgemeinen Gesetzen gemäfs, sondern auch für billig, d. i. auch seiner Schwachheit zuträglich anerkennen würde, und befahl uns, Mitleiden und Wohlthätigkeit, welche wir in unsern Nöthen von andern erwarten, auch wechselweise einem jeden andern zu erweisen.

Die erkennende Kraft der Seele, welche befiehlt, dafs Alles, was man spricht, zeigt und verspricht, wahr sey, und dafs Niemand weder durch Worte noch durch Handlungen betrogen werde, sondern dafs die innere Empfindung des Geistes, wann und wo es seyn soll, geziemend sich offenbare, ist eine Tugend, welche man Wahrhaftigkeit nennt, und einem höchst edlen Geiste eigen, den Nichts als seine

eigene Reinheit verherrlichet; denn, dafs diese Wahrheitsliebe oder Wahrhaftigkeit eine Tugend des menschlichen Geistes sey, ist daraus klar, dafs sich der unerschrocken wahrhafte sehr gefällt, und dadurch der Geist hoch erfreuet werde, der Lügner aber, wenn er nicht ganz zur Fuchsnatur geworden, über sich selbst unwillig, traurig und beschämt wird, weil er empfindet, dafs er verunreiniget und befleckt worden ist.

Die Lügenhaftigkeit hingegen ist ein Laster einer sehr niedrigen und verworfenen Seele, die auf sich und ihre eigene Kräfte Nichts vertrauet; denn offenbar lügt man deswegen, weil man glaubt, auf keine andere Weise die Gunst der Menschen, und andere Dinge, die man wünscht, erreichen zu können. Unglückselig ist der Lügner, der um das Geringe zu erhaschen, sich nicht scheut, nicht nur das, was nur der Fuchsennatur eigen ist, zu thun, sondern auch zum Nichtseyn (Non - ens) zu werden; denn der Mensch ist von Natur aus wahrhaftig, und von Gott in der Wahrheit erschaffen worden.

Das der Lüge gegenüberstehende Laster ist, wenn man sich fürchtet, etwas, wie es nicht ist, auszusagen, sondern lieber sich und alle die Seinigen ja alle Guten unverdient von den Bösen zu Grunde richten läfst, da wir doch vorzüglich nach unserm und aller Uebrigen Wohl streben, und auch mit jeder Gefahr dasselbe erhalten und vertheidigen sollen. Aber auch diese Verkehrtheit ist sehr selten, und scheint keinen Namen zu haben, wenn wir es nicht vielleicht abergläubische Wahrhaftigkeit nennen wollen.

Diejenige erkennende Kraft der Seele, welche im geziemenden Maase andere zu beleidigen fürchtet, ihre Gunst aber auf alle Weise, nämlich durch Hilfe, Belohnung, Ehre, Erheiterung u. s. w. zu erwerben

sucht, ist eine Tugend, welche wir mit Recht mit dem allgemeinen Namen der Leutseligkeit (humanitas) oder Liebe zur Menschheit bezeichnen können [45]).

10. Von den Tugenden, welche zum Umfange der allgemeinen Menschenliebe gehören.

Weil aber die Menschenliebe in vielen und verschiedenen Handlungen sich äußert, so kann sie auch in verschiedene Tugenden getheilt werden, nämlich in Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Gleichmüthigkeit, Munterkeit, Sanftmuth u. s. w., indem vorzüglich durch diese Tugenden das Wohlwollen und der freundliche Umgang der Menschen gewonnen wird; denn diejenigen, welche fremden Bedürfnissen immer gerne abhelfen, andere, soviel sie können, unterstützen, ihren Wohlthätern gerne, wenn sie können, die Wohlthaten erwiedern, oder wenigstens zu erwiedern streben, sich in keiner Sache mehr Vortheil und Ehre als andern zueignen, immer bereitet sind, andern zu Liebe thun, was sie wünschen, daſs man ihnen zu Liebe thue, sich immer munter und fröhlich zeigen, also auch andere erheitern, und endlich nur aus einer gerechten Ursache und zwar leichtversöhnlich über irrende und fehlende Freunde zürnen, sind andern lieb und angenehm, und alle lieben sie und gehen gerne mit ihnen um.

Wir wollen nun diese Tugenden einzeln genauer untersuchen.

Die Tugend der Wohlthätigkeit ist diejenige Kraft der erkennenden Seele, welche befiehlt andern wohlzuthun und zu Hilfe zu kommen, aber nicht geradehin ohne Maas und Auswahl, sondern

45) Lib. IX. p. 374—378.

zwar jedem, wenn es ohne grofsen eigenen Schaden des Wohlthäters geschehen kann, aber doch vorzüglich den Freunden und allen Gutgesinnten, deren Wohl und Vortheil uns am Herzen liegen mufs, und von welchen wir uns Gleiches versprechen können; sey es auch mit Mühe und Arbeit, ja auch mit eigenem Schaden verbunden, wenn dieses anders das Gute, welches daraus andern widerfahren soll, nicht überwiegt. Aber auch denjenigen, von welchen wir nichts Gutes für uns erwarten können, müssen wir dennoch wohlthun, und zwar nicht allein defswegen, weil es unser Erlöser befiehlt, sondern auch schon defswegen, weil wir dadurch, dafs wir andern wohlthun, eine der Natur des menschlichen edlen und reinen Geistes eigene Handlung ausüben.

Defswegen gefallen wir uns im Wohlthun, und im Andenken desselben, erscheinen uns selbst vorzüglicher, und sind es auch wirklich, weil wir uns dabei erscheinen als fähig, uns und andere zu erhalten und wirklich erhalten.

Die Wohlthätigkeit unterscheidet sich von der Freigebigkeit und Tapferkeit dadurch, dafs jene nur Vermögen, diese nur Sicherheit, die Wohlthätigkeit aber alle Güter überhaupt giebt.

Die Angewöhnung (habitus) der erkennenden Seele, welche will, dafs keinem Menschen, selbst nicht den Freunden und Anverwandten, oder weniger, als sich geziemt, Gutes gethan werde, ist ein Laster, welches als Gegensatz der Wohlthätigkeit, obschon Niemanden dadurch ein Uebel zugefügt wird, mit Recht Bösartigkeit (malificentia) genannt wird; denn es fügt derjenige andern wenigstens ein negatives Uebel zu, welcher, wenn er wohlthun soll, säumt, oder es ganz unterläfst. Dieses Laster ist einem sehr unreinen und niedrigen Geiste eigen.

Ein

Ein anderes Laster ist es, wenn die erkennende Kraft der Seele will, dafs Unwürdigen oder solchen, von welchen man voraussieht, dafs sie die Wohlthat gewifs mifsbrauchen werden, wissentlich eine Wohlthat erwiesen werden soll, sey es auch, dafs dabei eigener Schaden und eigene Gefahr in's Spiel komme. Da aber dieses Laster sehr selten ist, so scheint es ohne Namen zu seyn, wenn wir es nicht eine unkluge und schädliche Wohlthätigkeit, d. i. eine Uebergüte (ultra-bonitas) nennen wollen. Es ist einem nicht nur sehr wenig verständigen, sondern auch kleinmüthigen Geiste eigen.

Diejenige erkennende Kraft der Seele, welche befiehlt, auf geziemende Weise und im geziemenden Maase für die empfangenen Wohlthaten dankbar zu seyn, ist die Tugend der Dankbarkeit. Mit vollem Rechte befiehlt sie, auch denen, von welchen wir Wohlthaten empfangen haben, auch mit eigenem Nachtheile und Schaden eben so grofse, oder, wenn es möglich ist, noch gröfsere zu erweisen, damit wir beweisen, wir seyen weder der Kraft (potentia) noch der Grofsmuth nach hinter ihnen. Wenn wir aber die Wohlthaten nicht erwiedern können, so befiehlt sie uns, unsere Wohlthäter wenigstens zu lieben und zu ehren, nie aber, wie neidische und undankbare Menschen zu thun pflegen, sie ihrer Vortrefflichkeit wegen beschwerlich und lästig zu finden. Wie die Wohlthätigkeit, so ist auch die Dankbarkeit eine Tugend eines nicht weniger edlen und reinen Geistes.

Die Undankbarkeit aber, welche, wenn sie kann, keine Wohlthat erwiedert, ja auch die Wohlthäter hafst, und sie wohl gar zu verderben sucht, ist ein Laster eines sehr niedrigen, stolzen, bösartigen Geistes, welcher billig allen Menschen und Gott selbst verhafst ist.

Aber auch zu grosse Dankbarkeit ist ein Laster, wenn nämlich Jemand aus Mangel einer richtigen Schätzung die empfangene Wohlthat höher als sie es verdient, und etwa gar zum Schaden seines Vortheils, seiner Ehre oder seines Amtes vergelten will; denn auch der dankbare Geist muſs nach einem gewissen Maase handeln. Uebersehreitet er dasselbe, so wird er entweder die Gerechtigkeit oder das Gewissen beleidigen.

Diejenige erkennende Kraft der Seele, welche sich von andern keinen Vortheil, keine Hilfe, und keine Ehren gewähren lassen will, die sie nicht auch andern ihres gleichen zu leisten bereit ist, kann Gleichheitsliebe (aequabilitas) oder Bescheidenheit genannt werden, und ist gleichfalls eine Tugend eines gerechten und groſsmüthigen Geistes, der sich seiner eigenen Güter wegen nicht erhebt, noch dieses für besonders ruhmwürdig hält, daſs er von andern geehrt werde, sondern vielmehr darüber sich freuet, daſs er an sich selbst in Wahrheit vorzüglicher und reiner ist, als andere.

Die Anmassung (arrogantia) ist das der Bescheidenheit entgegengesetzte Laster, wenn man sich von andern Vortheile und Ehren anmasset, die man anderen, welche auch nicht geringer als wir sind, nicht zu geben sich würdiget. Es ist einem Geiste eigen, der auf sein eigenes Gutes wenig vertraut, und in seinen eigenen Vorzügen wenig Befriedigung findet, dagegen aber mehr edel scheinen, als seyn will.

Ein anderes der Anmassung gegenüberstehendes Laster ist die Schmeichelei, welche andern zu viele und unverdiente Ehren erweiset, eigen einem verworfenen und niedrigen Geiste, der Nichts scheuet, wodurch er sich Gunst erwerben kann, die Worte und Handlungen anderer zu sehr erhebt, sich denselben nach Hundeart unterwirft u. s. w.

Diejenige Kraft der Seele aber, welche erklärt, man müsse mit dem, was da ist, und geschieht, sich begnügen, und daher mit dem gegenwärtigen Zustande der Dinge zufrieden, für den zukünftigen wenig besorgt und ängstlich seyn, ist eine Tugend, welche wir Fröhlichkeit (hilaritas) nennen können, und einem gehörig erkennenden grofsmüthigen und reinen Geiste eigen, der durch die Ereignisse, deren Lauf und Natur er nicht verändern und lenken kann, nicht betrübt wird, und bei allen Uebeln, die ihn drücken, an seiner Erhaltung nicht verzweifelt.

Diejenige Angewöhnung (habitus) der erkennenden Seele, welche nie mit den gegenwärtigen Gütern zufrieden und immer für die zukünftigen besorgt und ängstlich ist, ist ein Laster, das man Traurigkeit nennt, und einem nicht richtig folgernden ganz unreinen und kleinen Geiste eigen, der von dem Erfolge der Dinge, deren Erreichung doch nicht in seiner Gewalt ist, gequält wird, sich immer fürchtet, und wegen der ihm eingemischten Unreinigkeiten (fuligines) erschrickt.

Der Traurigkeit entgegengesetzt ist die Possenhaftigkeit (scurrilitas), welche jede Sammlung des Geistes (contrahi), nicht will, und damit es nicht geschehe, immer zu scherzen, und sich lustig zu machen befiehlt, alles Ernste aber hafst, verabscheuet und vernachläfsiget. Sie ist einem zu leichten und schwachen Geiste eigen, der keine Mühe und ernste Beschäftigung gerne übernimmt, und selbst verabscheuet.

Die Kraft der erkennenden Seele, welche will, dafs man ungehorsamen, selbst beleidigenden, und in geringen Dingen irrenden und fehlenden Freunden nicht zürnen müsse, ist eine Tugend, welche den Namen der Sanftmuth (mansuetudo) trägt, und einem

sehr reinen und edlen Geiste eigen ist, der nicht etwa deſswegen nicht zürnet, weil er sich der Liebe und Ehre unwerth hält, oder weil ihm die Fehler unbekannt sind, sondern weil er mit den Freunden, auch wenn sie gegen ihn selbst fehlen, Mitleiden hat. Ein solcher ist glücklich, weil er, mit seiner Reinheit zufrieden, von fremden Irrthümern und Fehlern nicht gequält wird, und muſs zuletzt auch von denen, die ihn beleidiget haben, geliebt und geehrt werden, wenn sie seine Sanftmuth sehen.

Diejenige Angewöhnung der erkennenden Seele aber, welche auch die Irrthümer, Fehler und Unterlassungen der Freunde nicht ertragen, sondern überall, wo es möglich ist, gestraft wissen will, heiſst Laster des Zornes, und ist einem unreinen und unedlen Geiste eigen, der aber Reinheit und Edelmuth, doch nur scheinbar, affectirt. Ein soloher ist ganz elend, weil er ganz von andern abhängt, und von fremden Irrthümern gequält und geplagt wird.

Ein anderes diesem entgegengesetztes Laster ist die Stumpfsinnigkeit (stupiditas), gemäſs welchem man andern nicht zürnet, weil man gar nicht wahrnimmt, und erkennt, daſs man beleidiget worden, und ist nur einem stumpfen und beinahe empfindungslosen Geiste eigen.

Diejenige Kraft der erkennenden Seele, welche die aus dem Mitgefühle (Sympathia) mit dem Wohl und dem Unglücke anderer, besonders der Verwandten und Freunde entsprungene Affecte gehörig mäſsiget und leitet, heiſst Güte (benignitas). Gehörig leitet sie aber dieselbe dann, wenn sie befiehlt, daſs man sich des Wohles der Verwandten und Freunde, der Mitbürger und überhaupt aller Menschen freue, wenn nur daraus andern kein unverdienter und ungerechter Schaden zugeht, oder die, welche dieses geniessen, derselben nicht unwürdig

sind, oder, wenn es wenigstens den Würdigern vor den weniger Würdigen nicht zukommen kann.

Im Gegentheil befiehlt sie mit Recht, dafs man sich des Glückes derjenigen nicht freuen soll, von welchen man voraussieht, dafs sie dasselbe zum Schaden anderer besonders der Guten mifsbrauchen werden. Daher soll man sich auch über das, was ihnen Böses widerfährt, und woraus den Guten Vortheil und Glück hervorgeht, nicht betrüben, ob man schon aus Menschlichkeit (humanitas) auch den Bösen nicht den Untergang, sondern nur, dafs sie nicht weiter schaden können, wünschen soll.

Das der Güte entgegengesetzte Laster kann man Erbofstheit (malignitas) nennen, wenn es sich über das Wohl anderer betrübt, über ihre Uebel freuet, sie mögen Würdigen oder Unwürdigen widerfahren. Es ist einem unreinen und niedrigen Geiste eigen, der die Natur wenig erkennt und des gemeinschäftlichen Looses aller Menschen vergifst.

Der Erbofstheit (malignitas) gegenüber steht als zweites Extrem die Weichlichkeit (mollities), welche sich über alles Gute anderer Menschen freuet, und bei allem Uebel mitleidet, es mag verdient oder unverdient seyn, und einem weichlichen und zu beugsamen Geiste eigen ist. Dahin gehört auch das Ueberschreitten des Maases im Mitfreuen und Mitleiden, wenn auch übrigens die Ursachen dazu gerecht sind.

Die erkennende Kraft der Seele, durch welche Jemand aufgeregt wird, die Vortrefflichkeit, welche er an andern wahrnimmt, durch gerechte Mittel, im geziemenden Maase, und ohne dafs er defswegen die Vortrefflichern hafst, sondern vielmehr liebt und ehrt, selbst zu erlangen, ist offenbar auch eine Tugend, welche Nacheiferung im Guten (aemulatio in bono) genannt wird.

Diese Nacheiferung leitet den Menschen recht, wenn sie ihn treibt, alles Gute aller Menschen zu erstreben und sich zu verschaffen, ohne deſswegen die, welche es besitzen, zu hassen, und ist einem edlen und emsigen Geiste eigen, welcher es nicht ertragen kann, einem andern im Guten nachzustehen, und schlechter als er zu seyn.

Aber diejenige Angewöhnung (habitus) der erkennenden Seele, gemäſs welcher Jemand fremdes Gute zwar wünscht, aber, weil er zu träge ist, es sich durch eigene Mühe und Arbeit zu verschaffen, oder, weil er verzweifelt, es sich verschaffen zu können, andere, die ihn übertreffen, als Zeugen und Verkünder seiner eigenen Schlechtigkeit haſst, und ihnen Böses wünscht, ist jenes Laster, welches man Neid (invidia) nennt, welcher die Vorzüglichern doch haſst, ohne von ihnen etwas Böses, auſser daſs er von ihnen übertroffen wird, gelitten zu haben.

Dem Neide gegenüber steht ein anderes Laster, welches das Gute, das es an andern sieht, nicht einmal wünscht, und zu erreichen strebt, welches einem niedrigen und verworfenen Geiste eigen, und noch schlimmer als der Neid selbst ist. Es hat aber keinen Namen, wenn man es nicht Verworfenheit (abjectio) heissen will, welcher selbst am Guten eckelt, und die davon nicht einmal zum Wunsche nach demselben aufgeregt wird [45]).

18. Von der Erhabenheit, als der höchsten Auszeichnung des Menschen.

Diejenige erkennende Kraft der Seele endlich, welche will, daſs nicht nur das, was den Geist in seiner Natur erhalten, und seine natürliche Vollkommenheit vermehren und erweitern kann, erstrebt und

45) Lib. IX. p. 376—382.

vorschaft werden soll, sondern auch das, was ihn wahrhaft himmlisch, göttlich, und Gott beinahe ähnlich macht, heifst mit Recht Erhabenheit (sublimitas).

Das Streben nach Erhabenheit wird aber den Menschen dann gehörig leiten, wenn es a) die Ehren nicht als für sich gut, sondern als ein Zeichen und als einen Beweis anderer Güter, b) nicht jene Ehren, welche nur dem Reichthume, der äufsern Macht, dem Glücke oder den Titeln erwiesen werden, sondern nur jene für wahre und der Bestrebung würdige erklärt, welche den eigenen und innern Gütern des Geistes erzeigt werden, und daher nicht zuerst die Ehren, sondern jene wahre, wahrer Ehre würdige Güter zu suchen befiehlt.

Die Erhabenheit mufs daher nicht, wie die übrigen Tugenden nur Triebe und Handlungen Einer Art, sondern alle der ganzen Seele leiten, weil sie eine universelle Tugend und die Vollendung aller andern ist.

Wird die Erhabenheit äufserer Güter, wenn sie ihr auch gebühren, beraubt, so glaubt sie darüber sich nicht erzürnen oder betrüben zu müssen, sondern ist vollkommen überzeugt, dafs eine der Ehre würdige und mit ihrer eigenen Reinheit und Vortrefflichkeit zufriedene Seele auch so glücklich sey.

Auch über empfangene Unbilden wird sie nicht zürnen, oder diejenigen, von welchen sie dieselben erlitten hat, verderben, sondern ihre Gegner wie Kinder, Betrunkene, Unsinnige und Wüthende betrachten, die nicht wissen, was sie thun. Sie wird es unter ihrer Würde halten, sich zu rächen, nicht aus Furcht, welche in einem erhabenen Geiste nicht Raum hat, sondern, weil sie die Beleidiger für unwürdig hält, an ihnen ihre Kräfte zu versuchen, so, dafs auch die Sanftmuth, welche uns unser Erlöser

so sehr empfiehlt, durch die wir das Böse im Guten besiegen sollen, wahre Erhabenheit ist.

Eine erkennende Seele hingegen, welche so geeigenschaftet ist, dafs sie auf gar keine Ehre einen Werth legt, nicht, weil sie dieselbe erhaben verachtet, sondern weil sie aus Stumpfheit die Schönheit derselben nicht erkennet, liegt ohne Zweifel in dem abscheulichsten aller Laster begraben, weil ein solcher Geist, wenn er nur leben kann, auch das zu thun, zu leiden und zu wirken sich nicht schämt, was selbst edlere Thiere verabscheuen und zu thun sich nicht herablassen würden.

Es giebt noch ein anderes der Erhabenheit entgegengesetztes Laster, wenn nämlich Jemand zwar nach Ehren strebt, aber sich derselben unwürdig verhält, und daher geehrt seyn will, wenn in ihm, ausser einigen äufsern Vorzügen, z. B. des Reichthumes, der Titel, der Macht, der Geburt u. s. w. nichts Ehrenwürdiges ist. Dieses Laster nennt man Hoffart (superbia) und ist ein Beweis von einem eiteln und ganz unweisen Geiste.

Wahrhaft erhaben ist daher nur der Geist, welcher wahrhaftig des Himmels und der göttlichen Naturen Wesenheit innehabend, himmlische und göttliche Handlungen hervorbringt, d. h. wahrhaft himmlisch, göttlich und würdig ist, von Allen bewundert zu werden, seine Stelle und sein Stand auf der Erde mögen nun seyn, welche sie wollen [47]).

22. Begriff der Tugend oder Trefflichkeit.

Die Tugend ist daher jener Zustand (conditio) der Wesen, welcher macht, dafs die Wesen gut sind, und dafs sie ihre eigenen naturgemäfsen Handlungen (operationes) recht (recte) vollbringen. Wenn wir

47) Lib. IX. p. 583. 584.

aber hiemit vielleicht noch nicht klar genug dargethan haben, welche Wesen gut, und welche Wirkungen derselben für gut zu halten seyen, so wollen wir es nun noch einmal klar und sorgfältig untersuchen.

Da jedes Wesen das ist, was die in ihm wohnende Natur, durch die es seinen Bestand hat (constitutum est) ist, so sind nicht nur diejenigen Wesen, welche von einander verschieden sind, und zu verschiedenen Gattungen gehören, sondern auch diejenigen, welche zu eben derselben Gattung gehören, bisweilen nicht weniger von einander verschieden, als von denjenigen, welche zu verwandten Gattungen gehören.

Wenn man daher, wie es geschehen ist, und geschehen mufste, alle Wesen, welche sich so ähnlich sind, dafs man sie für einander setzen könnte, in einer Gattung zusammenfassen, und nur Eine Gattung daraus bilden will, so sind doch nicht alle Wesen, in so weit sie zu derselben Gattung gehören, in derselben Gattung gleich gut oder gleich vollkommen, sondern wir nennen nur diejenigen in ihrer Art gut und vollkommen, welche durch jene Natur bestehen (constituta sunt), von welcher die Wesen dieser Gattung ihren Bestand erhalten sollten, und welcher (Natur) entweder gar keine oder nur eine sehr kleine Breite (latitudo) der Verschiedenheit zugeschrieben werden kann, weil die Wesen, welche ihren Bestand (constitutio) von einer stärkern oder schwächern Natur haben, nicht mehr gleich gut und vollkommen sind, obschon sie zu derselben Gattung gehören.

Es scheint daher, man könne nur diejenigen Wesen für gut und vollkommen halten, welche rein sind, d. i. der Intension und Extension nach (tali tantaque) durch jene Natur ihre Bestandtheile erhalten haben, welche und wie sie den Wesen dieser Gat-

tung geziemte. Daſs solche Wesen die ihnen eigenen und ihrer Natur zukommenden guten Vermögen alle erhalten haben, und die denselben eigenen Handlungen recht und wohl verrichten, bedarf keiner weitern Erklärung.

Deſswegen ist das Empfindungs- und Erkenntniſsvermögen nicht nur bei verschiedenen Menschen verschieden, sondern selbst bei einem und demselben Menschen in verschiedenen Zeiten und Lagen nach den verschiedenen Eigenschaften der Substanz des Geistes.

Noch weniger bedarf einer Erklärung, welche Vermögen und Handlungen gut, d. i. trefflich seyen; denn, da das Vermögen zu empfinden und zu erkennen den Wesen gegeben worden, damit sie sich selbst erhalten, so müssen wir wohl diejenigen Vermögen und Handlungen der Wesen (probas), d. i. trefflich nennen, welche zur Erhaltung, Vervollkommnung und Bequemlichkeit der Wesen beitragen.

Nachdem wir denjenigen Zustand (conditio) der Wesen, welcher macht, daſs die Wesen gut sind, und ihre Handlungen recht und wohl verrichten, als Trefflichkeit, d. i. als Tugend aufgestellt haben, und jene Wesen für gut erklärt haben, welche ganz durch diejenige Natur bestehen, durch welche sie ihre Beständheit erhalten sollten, nämlich durch die ihnen eigene, reine, unverdorbene und mit fremden nicht vermischte oder von fremden afficirte Natur; so ist klar, daſs die Reinheit der Wesen ihre Trefflichkeit, d. i. ihre Tugend sey [46]).

13. Ob die Tugend, wo sie von Natur mangelt, durch bloſse Angewöhnung oder Einübung möge erlangt werden.

Wenn aber die Reinheit der Wesen ihre ihnen eigene Trefflichkeit und Vollkommenheit ist, so dürfen

46) Lib. IX. p. 389—391.

wir nicht zweifeln, dafs sie durch keinen Unterricht und keine Angewöhnung vermittelst Einübung erlangt, sondern nur von der Natur allein gegeben werden können.

Weil aber vielleicht doch Jemand zweifeln könnte, ob diese Reinheit der Seele nicht so fast eine Trefflichkeit, als vielmehr das Vermögen, jene Trefflichkeiten zu erwerben sey, und daher durch Unterricht und Einübung ausgebildet werden müsse, so wollen wir noch genauer untersuchen, ob die Vermögen der Seele zu empfinden, zu erkennen, zu begehren und sich zu bewegen ihrer Natur nach zur Ausführung ihrer Geschäfte geschickt und fähig sind, oder ob sie durch Unterricht und Gewohnheit zum Gebrauche erst ausgebildet werden müssen, um ihre eigene Vollkommenheit zu erlangen.

Niemand, glaube ich, wird darüber eine weitere Erklärung verlangen, dafs diese Vermögen keines Unterrichtes und keiner Gewöhnung bedürfen, damit sie zu ihren Verrichtungen geschickt und fähig sind, sondern nur darüber, ob sie durch viele und lange Uebung, wie es zu geschehen scheint, besser wirken.

Dafs aber die Einübung nicht einmal dieses leiste, und der Seele durch gar keinen Unterricht neue Vermögen, oder den schon in der Seele liegenden ein Geschick zu neuen Verrichtungen gegeben werde, können wir daraus sehen, dafs bei solchen, bei welchen das Empfindungs- und Erkennungsvermögen schwach ist, dasselbe durch keinen Fleifs kräftig und stark, und durch keine Mühe reiner, beweglicher und geschickter wird.

Wenn daher der Fleifs zur Schärfung der Empfindung oder des Erkenntnifsvermögens je Etwas beigetragen hat, so war es Nichts, als, dafs der Geist von allen andern Beschäftigungen abgezogen in denjenigen Dingen schärfer empfindet und erkennt, wel-

chen er ganz allein obliegt, nicht aber, dafs durch Unterricht oder Gewöhnung seine Fähigkeit auf irgend eine Weise vermehrt worden wäre.

Ueberdiefs können wir nicht zweifeln, dafs die Erkenntnifs der Dinge mehr das Werk der Natur als der Erfahrung ist; denn diejenigen, welche eine vorzügliche Natur haben, kennen und wissen, wenn sie die Kräfte und die Folgen der Dinge auch nur einmal betrachtet haben, sogleich alle Dinge. Diejenigen aber, welche mit einem dichtern Verstande begabt sind, verschaffen sich dieses schnelle Wissen und diese Weisheit durch keinen Unterricht und durch keine Erfahrung.

Daher wird dieses Wissen und die Weisheit, wenn auch nicht durch die Natur allein, doch wenigstens mehr, als durch Unterricht und Erfahrung erworben.

Da es aber das Geschäft des Begehrungsvermögens ist, das, was das Empfindungsvermögen als angenehm und gut, folglich als wünschenswerth darstellt, zu begehren, so könnte man kaum begreifen, wie es dem Urtheile der beiden andern Vermögen in einem Augenblicke folgen, und ihren Befehl vollziehen könnte, wenn man es als verschieden von denselben annehmen könnte. 2) Wenn es aber mit denselben Eins ist, und in derselben Substanz wohnt, so kann man nicht zweifeln, dafs das darinnen wohnende Gute und Böse von Natur aus darinnen sey, und selbst, dafs das Begehrungsvermögen seiner Natur nach gut oder böse sey, ist keinem Zweifel unterworfen. 3) Setzt man aber, es sey von dem Empfindungs- und Erkennungsvermögen verschieden, so mufs es in allen gut seyn, indem es nach dem Gesetze seiner Natur immer dem Befehle des Empfindungsvermögens gemäfs begehrt und verabscheuet, und nie aufhört, dem Befehle des einen oder des andern zu gehorchen. Begehrt es daher Böses, so ist dieſs nicht

seine Schuld, sondern des Empfindungs- oder Erkennungsvermögens, vorzüglich aber der Unbeständigkeit des gesammten Geistes, der im Anbefehlen der Verrichtungen immer wankt und meistens mit sich selbst uneins ist, indem er bald das wählt, was der Trefflichkeit und Geradheit, bald das, was der Schlechtigkeit und Verkehrtheit angehört.

Wenn wir daher auch da, wo wir nach der Gewohnheit zu handeln scheinen, nach dem Befehl des erkennenden Vermögens wirken; die Verrichtungen aber, welche wir diesem Befehle gemäfs hervorbringen, sie mögen treffliche oder verkehrte seyn, nach dem Gesetze der Natur geschehen, so werden wir schliessen müssen, dafs auch sittliche Tugenden und Laster nicht durch Angewöhnung erworben werden, sondern schon in der Natur liegen.

Wollen wir uns darüber noch weiter verständigen, so erklären es uns die verschiedenen Sitten der Kinder und die Sittenänderung, welche mit der Veränderung des Alters bei den meisten hervortritt, und überdiefs noch die einzelnen Nationen und Thiergeschlechtern eigene Tugenden und Laster. Es könnten nämlich einige Kinder nicht defswegen sogleich von der Geburt an sanftmüthig, geschämig, wahrhaft, freigebig, unerschrocken, andere zornig, unverschämt, lügenhaft, geizig und furchtsam seyn, weil sie sich die genannten Tugenden und Laster durch lange Ausübung und Gewohnheit eigen gemacht haben.

Noch weniger läfst sich, wenn Tugenden und Laster erst durch Angewöhnung erlangt würden, erklären, wie nach der Veränderung des Alters diese in jene, und umgekehrt, beinahe in Allen verändert werden, oder wie einzelne beinahe ganze Nationen dieselben Tugenden und Laster haben, oder wie sogar Thiere derselben Gattung nach den ihnen eigenen Tugenden und Lastern so von einander verschieden sind, dafs sie

auch die entgegengesetzten Tugenden und Laster zu haben scheinen. Aber Alles wird vollkommen klar, wenn wir zugeben, dafs ursprüngliche Vortrefflichkeiten und Verkehrtheiten in der Natur des Begehrungsvermögens selbst sind.

Wir können daher nicht mehr daran zweifeln, dafs die Trefflichkeiten und Verkehrtheiten des Begehrungsvermögens, wie die des Erkenntnifsvermögens in der Natur selbst liegen, und nicht durch Angewöhnung erlangt werden.

Dafs auch die Trefflichkeiten und Verkehrtheiten des bewegenden Vermögens in der Natur der Seele liegen, scheint keines weitern Beweises zu bedürfen; denn die Erfahrung lehrt, und wir haben früher schon hinlänglich bewiesen, dafs jeder Substanz, welche ihrer Natur nach, sie mag was immer für einem Geiste angehören, beweglich ist, gewisse Bewegungen eigen und natürlich sind, zu deren Hervorbringung sie ganz und gar keines Unterrichts, keiner Angewöhnung und Anweisung bedarf, und die nach der Beschaffenheit ihres mehr oder weniger warmen, feinen und beweglichen Geistes langsamer oder geschwinder, schwächer oder stärker sind.

Ueberdiefs zeigen die verschiedenartigen Bewegungen, welche die Thiere gleich nach der Geburt hervorbringen, dafs der Geist seiner Natur nach aller ihm eigenen Bewegungen kundig (sciens) sey, und dafs dieselben nach der gröfsern oder kleinern Wärmemenge des Geistes langsamer oder geschwinder hervorgebracht werden; denn offenbar werden alle Thiere, wenn sich die Quantität oder Menge des Geistes aus was immer für einer Ursache vermindert, langsamer, und durch die Vermehrung der Wärme oder Menge des Geistes geschwinder [49]).

49) Lib. IX. p. 391—395.

Uebersicht

des dem Telesius eigenthümlichen Sprachgebrauches.

I. In der Naturlehre.

Actio die Thätigkeit, item die Wirksamkeit sammt der dadurch erzeugten Wirkung.

Agere aliquid in aliquid e. g. terram in solem, verwandeln, zwingen, von einer Wesenheit in eine andere überzugehen, mit gänzlicher Zerstörung der erstern in ein Unwesen. Sieh Non-ens.

Affectio, Einwirkung (die active).

Affectus, Einwirkung (die passive).

Afficere, Einwirken.

Affici, Einwirkung erleiden, und dadurch active erregt und passive verändert werden.

Candor, der Glanz.

Candidus, glänzend.

Capacitas, die körperliche Faßlichkeit z. B. die eines Gefässes.

Cineres, unreine Rückstände, welche sich durch Niederschlag (praecipitatio) absetzen. Siehe fuligo.

Colligere, sammeln, zusammenziehen in se, in unum.

Conditio, die Bedingtheit, Bestimmtheit.

Consistentia, das Bestehen, der Bestand, oder auch die Geronnenheit einer Flüßigkeit.

Constitutio, das Wesen, die Bestandheit, die wesentliche Bestandschaft, die Wesenheit, wodurch ein Ding, was es ist, weset. Daher

Constitui das Wesen, die Gesammteigenschaft, den wesentlichen Bestand haben, die Wesenheit an-

halten, wesentlich zu Stande kommen, das eigentliche Seyn erhalten.

Dispositio, die wesentliche Beschaffenheit, die wesentliche Naturanlage, auch die Gestaltsamkeit, Bildungsfähigkeit, und der Zustand, wie ein Ding bestellt ist. Daher

Disponi, Gestaltsamkeit erhalten (zeigen).

Ens, das Wesen oder Ding, auch die Wesenheit oder Dingheit, item der Stoff, der den Bestand eines Seyenden ausmacht.

Facies, das äufsere Bild, der Eindruck des Sichtbaren im Auge, das Aussehen, die Erscheinung, auch die sichtbare Darstellung, der sichtbare (sichtliche) Schein eines an sich Unsichtbaren, wie z. B. das Licht (facies) die sichtbare Erscheinung oder Darstellung (caloris) der Wärme heifst. Siehe species.

Forma, die Form. Daher informans das Form gebende (informirende) - informandum das, dem eine Form gegeben werden soll.

Fovere, laben, erquicken, auch gedeihlich seyn.

Fuligines, unreine Rückstände, die sich durch Sublimation absetzen.

Impulsus, der Aufstofs, der Anprall.

Ingenium, die Eigenthümlichkeit eines Wesens. Siehe Proprietas.

Invisibilis, unerscheinbar, unsichtbar, keinen Glanz habend.

Lucidus, hell, lichtrein, leuchtend, Lichtwesen im Gegensatze von fuliginosus (russig, verunreiniget)

Lumen, die Lichte, Lichtheit, Lichtigkeit, auch die Helle, Helligkeit. Item die Erleuchtung, Aufhellung

Lux, das Licht, die Ursache der Helligkeit.

Meatus, ein geöffneter Durchgang oder Durchzug.

Moles, der Körperstoff, die materielle Masse, der Stoff, die Materie.

Non-ens, ein Un-wesen, das Resultat der Zerstö-

ru-

rung einer Wesenheit, die als das, was sie war (d. i. wesete) ganz aufhört. Sieh Agere.

Operatio, Wirkung, Wirksamkeit, Wirkungsweise, so viel als Functio, die natürliche Verrichtung oder der Dienst eines Geistes.

Pars, ein Theil am Discreten.

Passio, das Leiden, die Empfänglichkeit für Leiden, auch erlittene Eindrücke.

Portio, ein Theilungs-Unterschied am Stätigen.

Proprietas, die Eigenthümlichkeit. Sieh ingenium.

Species, das Aussehen, das Gebilde, die Gestalt, Bildung, Erscheinung, Darstellung (wie in species facti), auch Gestaltung, darstellende Kraftäusserung.

Spiritus, der animalische oder thierische Geist, mit welchem bei dem Menschen unmittelbar die vernünftige Seele in Eins gebildet ist.

Tenuitas, die Feinheit, eine feine dunstartige Materie, das Resultat der Verdauung, woraus unmittelbar der verflüchtigte animalische Geist ersetzt wird.

Virtus, die Trefflichkeit, Vortrefflichkeit.

Vitium, die Schlechtigkeit, Verkehrtheit.

Universitas spiritus, die Fülle oder Gesammtheit des animalischen Geistes in den Höhlungen des Gehirnes.

II. In der Seelenlehre.

Actio, das, was der Geist thätig hervorbringt, die menschliche (freie) Handlung, Thätigkeit. Sieh Operatio.

Affectio, die Einwirkung, wodurch Veränderungen, d. i. Leiden sowohl als Erregungen in dem empfangenden Subjecte (Geiste) entstehen.

Affectus, Erregungen, Triebe, leidenschaftliche Anmuthungen. S. passio.

Appetitio, die Neigung, oder vielmehr Geneigtheit als Anlage.

Appetitus, das wirkliche Streben oder Verlangen, die Gier, Gierigkeit oder Begierde.

Commemorari, mit zu Gemüth führen, durch Aehnlichkeit veranlafst, d. i. sich wieder erinnern an ehemal Wahrgenommenes, Empfundenes oder Gedachtes.

Dispositio die besondere Stimmung, auch der Stand oder Zustand. S. ob. I.

Ens, das Wesen oder die Wesenheit (nämlich hier sittliche und intelligible). Was ein Ding seiner sittlichen Vollkommenheit nach seyn soll, z. B. wahrhaft, gut u. s. w.

Existimatio, das subjective Erachten, der Schlufs, der aus einer unmittelbaren Sinnenwahrnehmung oder Empfindung richtig oder unrichtig gezogen wird.

Habitus, die (selbst erworbene) Fertigkeit durch oft wiederholte Handlungen derselben Art, wodurch endlich gleichsam eine zweite Natur im Guten oder Bösen erzeugt wird.

Habitudo, der natürliche Hang (penchant), der, wenn man ihm nachgiebt, leicht und bald eine Angewöhnung erzeugt.

Imaginari, Ein- oder Abbildend einen abwesenden Gegenstand mittelst seines Bildes vorstellen. Auch Phantasiren, d. i. erdichten, was nirgends ist oder war.

Intellectio, die Verständigkeit, Besonnenheit, auch Besinnung.

Intellectus, der Verstand, das Vermögen der Erkenntnifs überhaupt, ist doppelt, a) das thierische, welches nicht über die Sinne hinausgeht, und nur erkennen vermag, was Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung ist, oder doch, seyn möchte, b) das übersinnliche, welches auch Himmlisches und Göttliches, das nimmer Gegenstand des Sinnes werden kann, zu erkennen verm-g.

Intelligentia, die Verständigung über das eigene Erkennen mit sich selbst, oder mit andern. Diese giebt erst Wissenschaft.

Intelligere, 1) Inne werden, Vernehmen, Merken, 2) Verstehen, durch Folgerung herausbringen, 3) Begreifen aus seinem Grunde, d. i. durch und durch erkennen. Das erste und zweite kömmt dem sensitiven, und noch mehr dem animalischen Geiste zu, das letzte nur der vernünftigen Seele.

Non-ens, ein Unwesen in sittlicher Hinsicht, ein Wesen, das von seiner eigenthümlichen sittlichen Wesenheit gewichen ist, z. B. ein Mensch, der ein Unmensch = Non-homo, d. i. ein Non-ens hominis geworden ist.

Passio, die Leidenschaft, eine leidenschaftliche Erregung oder Anmuthung durch irgend einen Sinneneindruck verursacht.

Ratio, die Vernunft, d. i. das Schluſs- oder Folgerungsvermögen, eine besondere Function des Verstandes oder des Erkenntnisvermögens überhaupt. Sie ist daher ebenfalls, wie der Verstand thierisch oder menschlich. Sieh Intellectus.

Ratiocinari, buchstäblich: Vernunften oder Vernünfteln, d. i. Folgern oder Schlieſsen, und mithin mittelbarer Weise erkennen, oder zu erkennen streben.

Sensatio, Gefühl ohne Vorstellung bei Pflanzen, auch bei Thieren und Menschen; die unmittelbare und actuelle sinnliche Wahrnehmung, vereinigend Anschauung und Empfindung.

Sensus, der Sinn, d. i. das unmittelbare sinnliche Wahrnehmungs- d. i. Anschauungs- und Empfindungs-Vermögen.

Sensorium commune, der gemeinschaftliche Sinnenmittelpunkt.

Sentire, wahrnehmend empfinden, worin sich Anschauung und Gefühl vereinigen.

Statuere, Beschliessen, ein Akt des Willens, auch Erklären, ein Act des Verstandes.

Virtus, die sittliche Trefflichkeit (Vortrefflichkeit), Geradheit und Richtigkeit, d. i. die Tugend.

Vitium, die sittliche Schlechtigkeit, Verkehrtheit, oder Verworfenheit, d. i. das Laster.

Stimmen über Telesius.

1. Jordano Bruno, della causa principio et uno (1584).

Der scharfsinnige Telesius hat den Aristoteles richtig verstanden und ehrenvoll bestritten: Petrus Ramus hingegen hat ihn durchaus unrichtig gefaßt; und Patritius endlich hat den Stagiriten in seinen discussionibus peripatet. zwar hinter und für sich durchblättert, und mit einer Menge von griechischen Autoren, die theils freundlich, theils feindlich gegen denselben gesinnt waren, verglichen: doch ohne nützliches Resultat. Dialogo III. p. 62 *).

2. Francesco Patritio (anno 1589.)

Nennt den Telesius in der Pencosmia im XVI. Buche p. 100. col. 4., wo er dessen Lehrmeinung von der Natur der Milchstrasse billiget, seinen Freund und Zeitgenossen, mit dem Lobspruche eines göttlichen Genie's (divino vir ingenio); und abermal im XXIV. Buche, p. 127. col. 4., wo er dessen Meinung von der Entstehung des Meeres bestreitet, eine ausnehmende Zierde des Zeitalters, und der größten aller Physiker, welcher zuerst durch eigene Erfindungen die Philosophie von den Fesseln des Peripatetismus befreit habe; ferner ebendort p. 128. col. 1. bei Gelegenheit der Lehre von der ursprünglichen Wärme des Wassers einen bewunderungswürdigen Mann; endlich im XXXII. Buche p. 152. col. 1., wo

*) Als Jordano Bruno dieses schrieb, hatte er offenbar nur noch die drei ersten Bücher der genannten Discuss. Peripat. des Patritius vor Augen.

von der Wirkung der Sonne auf die Erde die Rede ist; einen Naturforscher, welcher an Geist und Erfindungen selbst den vornehmsten der Alten vorgezogen zu werden verdient.

3. Franz Baco von Verulam.

Telesius, der des Parmenides Philosophie wieder einführte, wird unter den Neuern vorzüglich gerühmt. Histor. natural. Centur. I. num. 69. col. 772. Auch wir urtheilen über den Mann vortheilhaft, und erkennen ihn als Wahrheit liebend, die Wissenschaft fördernd, und einige gemeine Lehrmeinungen verbessernd: kurz als den vorzüglichsten unter den Neuern. De Philosophia Parmenidis, Telesii et Democriti col. 673.

Mächtig, und wohl ausgerüstet mit peripatetischen Gründen, (wenn nur etwas daran wäre) kehrte er diese zuerst gegen die Aristoteliker selbst. Auf die Erneuerung aber der Parmenideischen Lehre scheint er durch die Abhandlung von dem ersten ursprünglich-kalten Körper eines ungenannten beim Plutarch hingeführt worden zu seyn. Denn jene Abhandlung, die aus einer ältern, jetzt nicht mehr vorhandenen Schrift ausgezogen zu seyn scheint, enthält nicht weniges, was viel scharfsinniger und kräftiger ist, denn alles übrige des Plutarchs. — Uebrigens ist Telesius in seinen Commentarien de rerum natura, worinnen er, was er vom Parmenideo lernte, so gierig ergreift, und so ernstlich durchführt, besser im Zerstören, denn im Behaupten. De philosophia Parmenidis etc. col. 660.

Telesius bemerkte mit Grund, dafs auch in der Luft selbst schon ein ursprüngliches, wiewohl geringes und schwaches Licht enthalten seye, das zwar für der Menschen und vieler Thiere Augen nicht hinlänglich ist, wohl aber für die Augen der Nacht-

wandler unter den Thieren. Nov. organon. libr. II. aphorism. XL. col. 584.

Wie ferne die Wirkung der erkaltenden Kraft der Erde, als des ursprünglichen ersten kalten Körpers, die der Wärme des Himmels entgegengesetzt ist, und stets widerstreitet, — sich erstrecke? — ist nach Telesius nicht leicht zu bestimmen. Descript. globi intellectuel. col. 622.

Warum aber die Erde von der Sonne in dem stätigen Kampfe mit derselben bis jetzt nicht überwältiget und zerstöret worden ist, noch auch in Zukunft werden wird: darüber giebt Telesius 5 Gründe an; als nämlich 1) die Gröfse der Entfernung der Sonne von der Erde; 2) die Abweichung der Sonnenstrahlen von der senkrechten Richtung, d. h. das schiefe Auffallen derselben auf verschiedene Theile der Erdkugel; 3) die Schiefheit der Bewegung der Sonne durch den Thierkreis, und in Hinsicht auf die Lage der Erde; 4) die Geschwindigkeit der täglichen Bewegung; 5) die zwischen der Sonne und der Erde mitten innen entlegene Luftmasse. Philosophia Parmenidis Telesii et Democriti col. 663.

4. Thomas Campanella, († 1639).

Campanella, von dem seine Zeitgenossen zu sagen pflegten, dafs der Geist des Telesius in ihm wieder lebendig geworden seye; hat die Lehre des Telesius von dem ursprünglichen Gegensatze der Wärme des Himmels, und die Kälte der Erde noch viel sorgfältiger, klärer und umständlicher ausgeführt; auch nennt er den Telesius allenthalben den besten aller Philosophen, und seinen Lehrer. Tobias Adami in praefat. ad Prodromum philosophiae Thom. Campanellae.

„Als mir (erzählt Telesius) sehr angst ward, da mich däuchte, dafs nicht die ächte Wahrheit, sondern vielmehr eitle trügerische Falschheit in den peripatetischen Schulen obwaltete, nachdem ich alle griechischen und lateinischen Ausleger des Aristoteles geprüft hatte, und ihre Lehren mir immer mehr und mehr Zweifel erregten; wollte ich endlich zuletzt erforschen, ob ich selbst was sie sagten, auch im Buche des Alls lesen möchte; welches, dafs es eine lebendige Handschrift Gottes seye, ich von den Weisen vernommen hatte.

Weil also jene meine Lehrer die Zweifelsgründe, welche ich ihren Vorlesungen entgegensetzte, nicht hinlänglich zu heben wufsten, so beschlofs ich ausser dem Aristoteles auch die sämmtlichen Werke des Plato, Plinius, Galenus, dann der Stoiker und Demokritiker, besonders aber die des Telesius durchzulesen, und mit dem Ur-Buche des lebendigen Weltalls zu vergleichen; damit ich durch Entgegenhaltung des von Gott selbst geschriebenen Originals und der Nachschriften entdecken möchte, was diese Wahres oder Falsches enthielten?

Da ich nun zu Consenza öfter theils öffentlich, theils mit meinen Ordensbrüdern insbesondere in Zweigespräche (Dialogen), Dispute und Unterredung mich einliefs, fand ich in den Antworten meiner Gegenredner zwar wenig Beruhigung, Telesius aber gefiel mir immer desto besser, theils wegen seiner freien Art zu philosophiren, theils weil er nur allein auf die Natur der Dinge, und nicht auf das Ansehen (Autorität) der Menschen seine Lehre gründete. (Campanella de Libris proprius in Thom. Crenii collect. de philolog. et studiis liberalis doctrinae. p. 167, seq.)

Carl Meyer sc. Mdg.

Franciscus Patritius.

A luce et lumine incipiendum. Philosophia enim lucis, luminis, admirationis, et contemplationis filia est certissima.

Leben

und

ehrmeinungen

berühmter Physiker

am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts,

als

eyträge zur Geschichte der Physiologie

in

engerer und weiterer Bedeutung;

herausgegeben

von

Thaddä Anselm Rixner,

fessor der Philosophie am königl. baierschen Lyceum zu Amberg,

und

Thaddä Siber,

rofessor der Physik am königl. baierschen Lyceum zu München.

IV. Heft.

Franciscus Patritius

mit dessen Portrait.

Sulzbach,

les Kommerzienraths J. E. v. Seidel Kunst- und Buchhandlung.

1823.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
30 SEP. 1940
OF OXFORD

Vorbericht.

Dem Bernardinus Telesius, dessen Leben und Lehrmeinungen wir im III. Hefte lieferten, stellt sich hier sein Freund und Zeitgenosse Franciscus Patritius würdig an die Seite. Denn obschon sie beyde nicht durchaus in allen Lehrsätzen mit einander übereinstimmten (wie dieses auch bey zwey originellen Selbstdenkern nur nicht anders seyn konnte); so waren sie doch offenbar Geistesverwandte; und der Aeltere von beyden achtete den Jüngern so hoch, dass er in seinen spätern Schriften viele von seinen frühern Behauptungen nach dem Sinne desselben modificirte. S. die Lebensbeschreibung des Telesius, III. Heft. S. 17.

Betreffend die gegenwärtigen Auszüge haben wir abermal die Gefälligkeit der Vorstände der königl. Universitäts-Bibliothek zu Landshut dankend zu rühmen, durch deren Güte wir die Original-Ausgaben der Discussiones Peripateticae, Basileae 1583., und der Philosophia nova des Patritius, Romae 1591., er-

hielten: wovon die letztere unserer Uebersetzung zum Grunde liegt.

Das Portrait des Patritius ist aus der genannten Basler Ausgabe der Discussiones Peripateticae entlehnt, und getreu nachgebildet.

Von Recensionen des I. Heftes (das II. und III. Heft ist unsers Wissens noch gar nicht recensirt worden) sind den Herausgebern bis jetzt 2 entgegengesetzte zu Gesicht gekommen, eine günstige in der Münchner Litteratur-Zeitung 1820, S. 681 ff., und eine ungünstige, ja ganz und gar verwerfende, in der Leipziger Literatur-Zeitung 1820. Nro. 188. col. 1499.

Nach dem Urtheile des Leipziger Recensenten hat die ächte, nüchterne Naturphilosophie eben so wenig mit des Paracelsus Charlatanerie, als mit des Telesius und Campanella's Spiritualism, oder des Bruno's und Jo. Bapt. v. Helmont's All-Eins-Lehre zu thun. Nach ihm waren Paracelsus, Campanella, Telesius, Brunus und v. Helmont ganz und gar keine Naturphilosophen; und der erstgenannte insbesondere weiter nichts als ein Bacchant und Schwärmer, ja auch in seiner Schwärmerey nicht einmal original: — die im vorliegenden Hefte gegebene Lebensbeschreibung des Paracelsus, darin wir freylich gröfstentheils nur die Aussagen des Mannes von sich selbst anführten, schilt er als mangelhaft und einseitig, so wie die angehängten lobenden Zeugnisse; der versuchten Zusammenstellung seiner Lehrsätze endlich wirft er Abgebrochenheit und Unverständlichkeit vor; und die ganze Arbeit hält er kurzum für eben so unnütz in ihrem Zwecke, als verunglückt in der Ausführung.

Dafs nun Paracelsus allerdings nicht frey vom Aberglauben, der klassischen Bildung ermangelnd, grob und ungeschlacht in seiner Schreibart, und nicht ganz untadelig in seiner Aufführung gewesen sey, liegt am Tage, und wird wohl niemand, der nur irgend in seinen Schriften blätterte, widersprechen: so viel bleibt aber gleichwohl richtig, dafs dieser verschrieene Bacchant und Schwärmer nicht nur den ersten chemischen Lehrstuhl in Basel gründete, sondern auch zuerst der Chemie, im Gegensatze mit den mönchischen Goldköchen, nicht die Verwandlung der unedlen Metalle in Gold, sondern die Erfindung und Zubereitung kräftiger geheimer Heilmittel (Arcana) zur Hauptaufgabe anwies; und dafs er, wo die chemischen Mittel zur Heilung der Kranken nicht zureichten, zu magischen Mitteln seine Zuflucht nahm, und damit oft glücklich war. Erforschung des innern Lebens und der geheimen Kräfte der Natur durch Chemie, Verbindung der Chemie mit Magie, und Anwendung beyder für die Heilkunst, sind und bleiben des Paracelsus geniales Verdienst; sey es dann auch, dafs er seine 5 Principien, Sal, Sulphur und Mercurius aus des Valentinus Basilius Schriften borgte, und nicht selbst erfand.

Was Conr. Gefsner, Winter v. Andernach, Joan. Oporin und Ch. Urstifius aus Bafsler Lästergerüchten, dann Andr. Libavius, Thom. Erastus, Sennert und Smetius nachtheiliges von Paracelsus berichten, ist bekannt genug; minder bekannt hingegen möchte vielen seyn, was Jordan. Brunus, den niemand des Aberglaubens, und Baco v. Verulam, den niemand der Schwärmerey verdächtig hält, vom Paracelsus zeugen; um den freylich nicht ganz ohne seine Schuld verlästerten Mann besser zu würdigen.

Die Abgebrochenheit der Lehrsätze war planmäfsig nicht zu vermeiden; und zudem sollte

ja das Heft die Lesung der Schriften des Paracelsus in extenso nicht etwa ganz überflüssig machen, sondern vielmehr neuerdings dazu einladen. — Ob die angeschuldigte Unverständlichkeit objectiv, oder nur subjectiv sey, mögen sachkundige Leser entscheiden. Uebrigens würde, besonders für einen Epitomator, gerade das unfehlbarste Mittel, langweilig zu werden, dieses seyn: unnöthige Erklärungen zu geben, die der Kundige nicht bedarf, und die dem Unkundigen doch nichts helfen.

Dafs es den Herausgebern nicht um Wiedererweckung des schwärmerischen Aberglaubens, trotz der den vorwitzigen zur Lust in jenem Hefte mitgetheilten Formen der Amulete und Talismanne, (womit wir, nach dem Recensenten, den Formschneider eine ganz unnütze Mühe machten) zu thun gewesen sey, wird ein jeder, der die Herausgeber persönlich kennt, beyden ohne weiteres aufs Wort glauben.

Inhalts-

Inhalts-Anzeige.

Seite

Vorbericht III

Lebens-Geschichte des Franciscus Patritius. . . 5

Auszug und Darstellung seiner neuen Philosophie. . 21

Panarchia und Panpsychia.

1. Ob überhaupt ein Erstes sey? 21
2. Ob es ein bestimmtes Princip der Dinge gebe? . 23
3. Ob es mehr als ein solches Princip geben könne? . 23
4. Was ein Princip sey? 25
5. Von dem Einem. 24
6. Das Eins ist das Princip aller Vielheit. . . 24
7. Ob in dem Einem Alles sey? 25
8. Ob aus dem Einem Alles geworden sey, und noch werde? 25
9. Von der Stufenfolge (ordo) der Dinge. . . 27
10. Von den göttlichen Einheiten oder Ideen. . . 34
11. Von der Wesenheit und dem Wesen. . . . 37
12. Von dem Leben. 39
13. Von dem erkennenden Verstande. . . . 42
14. Von den reinen Geistern, als den unmittelbarsten dienenden Werkzeugen Gottes. 45
15. Ob die Welt beseelt sey? 47
16. Von den unvernünftigen Seelen. . . . 52

Panaugia und Pancosmia.

1. Von dem ersten Raumerfüllenden, dem Lichte (Zusatz aus der Pan-augia). 57
2. Von der erzeugenden Wärme, die zugleich mit dem Raumerfüllenden Lichte gesetzt ist. . . . 65
3. Von der ursprünglichen Flüssigkeit, die zugleich mit dem Lichte und der Wärme coëxistirt. . . 69
4. Von der empyreischen, aus dem Lichte und der Wärme, dann dem ersten flüssigen und widerstehenden Urstoffe ursprünglich erzeugten Welt. . . . 73
5. Ob die Welt endlich oder unendlich sey? . . 74
6. Von dem Aether. 79
7. Ob die Sterne Feuer seyen? 83

Anmerkung, betreffend einige dunkle und schwärzlichte Fixsterne. . . . . Se
8. Von der Milchstrafse (gallaxia). . . .
9. Von der Bewegung der Gestirne. . . .
10. Von den Planeten, oder den Wandelsternen. .
11. Von der Sonne. . . . . .
12. Von dem Monde. . . . . .
13. Von dem Einflusse der Gestirne. . . .
14. Von dem elementarischen Feuer. . . .
15. Von der Luft. . . . . .
16. Von dem Wasser und dem Meere. . . .
17. Von der Gestalt des Erd- und Wasser-Balles (de forma globi terraquei); wie auch von den Bewegungen des Meeres, den Küsten, den Inseln und dem Meeresboden. . . . . .
18. Von der Natur des Erdkörpers, und dem Orte der Erde im Welt-All . . . . .
Uebersicht des dem Patritius in seiner Philosophia nova eigenthümlichen Sprachgebrauches. . .

Stimmen über Patritius.

Patritius über sich selbst. 1
Stimmen von Zeitgenossen, und aus dem nächsten Jahrhunderte nach ihm.
1. Jac. Aug. de Thou. (ann. 1597.) . . . .
2. Jordanus Brunus (1584). . . . . .
3. Franz Baco von Verulam . . . . .
4. Joan. Kepplér (1619) . . . . . .
5) Pierre Bayle. . . . . .
Anmerkungen und Zusätze zu des Patritius Lebensgeschichte.

Franciscus Patritius

nach

seinem Leben und seinen Lehren

dargestellt.

Franciscus Patritius

nach

einem eigenen Berichte.

Franciscus Patritius, (Francesco Patrizio) wurde in dem Schlosse Clissa in Dalmatien (jetzt Istrien) 1529 geboren, [1]) und genofs in seiner frühesten Jugend schon einen so guten Unterricht in den Wissenschaften, dafs er bei etwas reifern Jahren im Studium der griechischen und lateinischen Literatur, und in der Philosophie ungeheuere Fortschritte machte.

Allein das Schicksal warf seinen Anstrengungen so viele Hindernisse in den Weg, dafs sein grosser Geist dazu gehörte, sie alle zu überwinden. Denn von seinem neunten Jahre an, (1539 circ.) bis zu seinem männlichen Alter trieb ihn das Schicksal zu Wasser und zu Lande als einen stättigen Wanderer herum, und jagte ihn erst durch Dalmatien und Griechenland nach Asien, dann in entgegengesetzter Richtung nach Spanien und Frankreich.

Selbst als er schon das männliche Alter erreicht hatte, war ihm nicht gegönnt, sich ruhig den Studien zu widmen, denn Verhältnisse, (worüber wir aber keine weitere Rechenschaft geben können) zwangen ihn, auf Cypern sich ganz fremden Diensten hinzugeben, und so die schönste und zum Studium

1) Thuan. histor. sui temp. Libr. CXIX. p. 772.

der Philosophie tauglichste Zeit, mehr als drei Jahre lang, zu verlieren; oft sogar mit Gefahr seines Lebens.

Auch seine Vermögensumstände wurden durch den cyprischen Krieg und durch die Betrügereien, Nachstellungen und Undank böser Menschen so zu Grunde gerichtet, dafs er in die tiefste Armuth gerieth, während er sich es angelegen seyn liefs, für fremde Vortheile geschäftig zu seyn. [2])

Demungeachtet verliefs ihn doch unter allen diesen Bedrängnissen sein Eifer für die Wissenschaft nicht. Denn er sammelte während seines Aufenthalts auf Cypern, aus allen Fächern der Wissenschaften, mehrere griechische Bücher, theils als alte urkundliche Manuscripte, theils als gute Abschriften, und brachte sie noch vor der Verwüstung der Insel mit sich nach Italien; weil er glaubte, sie würden theils ihm selbst, theils andern in ihren wissenschaftlichen Forschungen nützlich seyn können. [3])

Endlich schlofs er sich an den Erzbischof von Cypern, Philipp Mocenigo, einen Mann von vieler Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, den Verfasser der Institutionum Universalium ad hominum perfectionem (Edit. II. Genevae 1588. Fol.) an, mit welchem er (wahrscheinlich im Jahr 1545 oder 1546) nach Venedig zurückkehrte, was ihm für seine Studien sehr erwünscht war, weil er sich nun daselbst diesen ganz widmen konnte.

Da nun gerade damals ein Neffe des besagten Erzbischofes, mit Namen Zacharias Mocenigo, (der Sohn seines Bruders, der Senator war,) in einem Alter von 18 Jahren daselbst dem Studiren oblag, hörte Patritius als sein Gesellschafter die Vorlesungen der berühmtesten Lehrer Venedigs, und beide Zöglinge

2) Patritius in Dedicat. Tom. I et IV. discussionum Peripateticarum. 3) Patrit. Praefat. ad Philopon. exposit.

beriethen sich gemeinschaftlich über das Gehörte, wobei Patritius gerne den Gefährten mit seinen Kenntnissen unterstützte. [4])

Mit diesem gieng er dann im Jahre 1552-1554 nach Padua, an die Universität, wo sie die berühmten Philosophen Federigo Portasio, und Octavio Amalteo hörten. [5])

Hier wurde Patritius in das Alumnat der Dalmatier aufgenommen; und kommt 1552 — und 1554 als Consiliarius desselben beim Papadopolus vor, [6]) indem er nebenher fortfuhr, dem jungen Mocenigo dieselben Dienste, wie in Venedig zu leisten. [7])

Patritius selbst hörte hier noch für sich besonders ausser den obigen den Lazaro Bonamico von Bolzano (Bolsanensis) und den Marco Antonio de Passeribus von Genua über Philosophie. [8])

Eben um diese Zeit begann er auch, (1552-57) von Zacharia Mocenigo hierzu aufgefordert, die Nachrichten von dem Leben und den sämmtlichen Schriften des Aristoteles zu sammeln, und hatte auch diese Arbeit bereits über die Hälfte vollendet.

Zugleich machte er eben auch in Padua die Bekanntschaft des Benedetto Manzolio von Modena, nachmaligen Bischofes von Reggio (Regiensis). — Ein geheimer Trieb hatte sie beyde zu einander hin-

4) Patrit. dedicat. ad Tom. I. discuss. peripat.

5) Sonderbar ist es, dafs diese beiden Männer bei Papadopolus weder im Cataloge der Professoren, noch unter den berühmten Zöglingen vorkommen: — waren es etwa fremde Eingewanderte, oder noch wahrscheinlicher in höheren Aemtern stehende Männer, die nur privatim und zufällig daselbst lehrten?

6) Historia Gymnasii Patav. Venet. 1726. Tom. II. p. 258.

7) Praefat. della Decade poëtica. 8) Patrit. Praefat. in Philopon.

gezogen, und noch nach 28 Jahren hatte Patritius Ursache, den Manzolio seinen alten und wahren Freund zu nennen, welcher, ungeachtet der ungeheueren Entfernungen, die sie von einander trennten, nie aufgehört habe, sich jener jugendlichen Verbindung zu erinnern; und dem er deswegen den IV. Band seiner Discussiones peripateticae widmete. [9])

Ausser der Bekanntschaft des Manzolio machte er auch noch die mehrerer anderer junger Männer vom Stande, als z. B. des Paulo Flavio Sfondrati, Vater des nachmaligen Cardinals, dann der nachmaligen Cardinäle Scipio Gonzaga, Yerolamo Ruvereo, (della Rovere) Thoma (Yacinto?) Aldobrandini, Francesco Ser-Francisio, und selbst des nachmaligen Papstes Gregor XIV. (damals Nicolao Sfondrati), welchem er sein erstes Geistesprodukt, nämlich seine Rhetorica (Venedig 1562 in Quart, welche in zehen Dialogen abgetheilt ist) (adolescens juniori) widmete. [10])

Aber auch von Padua trieb ihn sein böses Schicksal wieder fort; und führte ihn, wir wissen nicht auf welche Veranlassung, noch zu welchem Zweck, nach Spanien.

Auf dieser Reise sah er sich genöthiget, die aus Cypern mitgebrachten Bücher zu verkaufen, und an die königliche Bibliothek, ohne Entschädigung für seine Mühe und Arbeit (frustranea opera et labore), und ohne aus ihnen den gehofften Nutzen geschöpft zu haben, abzugeben, [11]) wo leider diese, wie so viele andere literarische Schätze ungebraucht und ungekannt begraben liegen.

---

9) Patrit. dedicat. Tom. IV. discuss. peripat. 10) Dedicat. var. libror. 11) Praefat. in Philopon. exposit.

Nach einem Aufenthalte von drei Jahren (1560 circ.) kam Patritius wieder nach Venedig zurück, [12]) und gab hier im Jahr 1560 heraus: della historia diece dialoghi, (4to); in welcher Schrift er 1) über die Geschichte überhaupt, 2) über die Verschiedenheit, 3) über das Wesen, 4) über den Zweck, 5) über die Wahrheit der Geschichte, 6) über die allgemeine (maggiore), 7) über die specielle (minore), 8) über die Lebensgeschichte, 9) über den Nutzen, 10) über den Werth der Geschichte, handelt; und das ganze dem Marchese Sigismondo da Este, Signor di San. Marino, widmete.

Zugleich nahm er itzt bei seinem zweiten Aufenthalt in Venedig seine im Jahre 1557, auf Zacharia Mocenigo's Aufforderung unternommene, aber damals noch in der ersten Hälfte abgebrochene Arbeit über die Lebensgeschichte und die Schriften des Aristoteles wieder vor; und vollendete sie nun innerhalb Jahresfrist (annuo opere). Sie erschien als der erste Band seiner Discussiones peripateticae zu Venedig, im Jahr 1571.

Ihn selbst trieb das verfolgende Schicksal nochmals aus Venedig nach Modena, wo er bei seinen alten Freunden, dem Ritter Alexander Baranzonio, und besonders bei der vortrefflichen und gelehrten Gemahlin des Paolo Porrino, Tarquinia Molzia eine Freistatt fand.

Dieser letztern, welche schon längst in allen Theilen wissenschaftlicher Kenntnisse nicht weniger als in der Tonkunst vorzüglich bewandert war, gab Patritius in der griechischen Sprache Unterricht, und sie erlernte dieselbe, was beinahe an ein Wunder gränzt, aus dem Plato innerhalb drei Monaten voll-

12) Dedicat. della militia rom.

kommen. — Wahrscheinlich hatte sie jedoch schon einige Vorkenntnisse aus der Grammatik, als sie zur Lesung des Plato übergieng. Ihr widmete Patritius aus Dankbarkeit, den III. Band seiner Discussiones peripateticae. [13])

Durch die Unterstützung dieser Gönner fand er endlich Ruhe und Zeit, sich den Studien zu widmen; und nahm seine angefangenen Arbeiten wieder vor, sah sie noch einmal durch, gab ihnen die letzte Feile, und genofs im Unterrichte seiner wohlwollenden gelehrten Gönnerin angenehmere Tage.

Da gründete sich endlich sein besseres Schicksal. Durch seine Freunde wurde er einem berühmten Philosophen, dem Antonio Montecatino bekannt, welcher erster Rath des Herzogs Alfons II. von Ferrara, und Vorstand des Gymnasiums daselbst war. Dieser empfahl ihn dem Herzoge, seinem Herrn, wegen seiner ausserordentlichen Gelehrsamkeit und entrifs ihn dadurch, wie Patritius selbst sich ausdrückt, [14]) den Wogen seines bösen Geschickes, indem er ihm den Ruf als Professor der Platonischen Philosophie an dem Gymnasium zu Ferrara im Jahre 1576 verschaffte. Als einen Beweis seiner Dankbarkeit widmete er demselben auch den II. Band seiner Discussionen.

In Ferrara lehrte er nun Platonische Philosophie mit grossem Ruhme 17 Jahre hindurch (von 1576—1593.

---

13) Hanc (linguam graecam) tu, quod omnium admirationem vincit, tribus mensibus in Platone me praelegente didicisti. Dedicat. Tom. III. Discuss. peripat. Von diesem gelehrten Frauenzimmer sehe man Paul Ribera, De gloria immortali faeminarum illustrium, Hil. de coste Eloges des Dames illustres; und Finauers historisches Verzeichnifs gelehrter Frauenzimmer. I. Bd.

14) Patrit. Dedicat. Tom. II. Discuss. peripatet.

Hier gewann er dann auch Zeit, seine schon lange niedergelegte Arbeit über das Leben und die Schriften des Aristoteles fortzusetzen, und seine Discussiones peripateticae 1581 zu vollenden.

Der erste Band, der, wie gesagt, im Jahr 1571 zu Venedig erschien, enthielt die Biographie des Aristoteles, ein Verzeichniſs, und eine klassificirende Eintheilung aller noch vorhandenen und verlornen Werke desselben, nebst der Geschichte und Würdigung der Lehrarten alter Peripatetiker, und eine Anweisung den Aristoteles auf die nützlichste Weise zu studiren, mit immerwährender Rücksicht auf den griechischen und lateinischen Text des Aristoteles und seiner Commentatoren.

Im zweiten Bande sucht er die Uebereinstimmung der Aristotelischen Philosophie mit den Lehren des Plato und älterer Philosophen zu zeigen; weil dieses Unternehmen zwar von Vielen versprochen, aber noch von Keinem geleistet worden seye. Dadurch muſste er sich nothwendig seinem Gönner Montecatino äusserst empfehlen.

Im dritten Bande zeigt er hierauf, worinnen Aristoteles vom Plato, und von der ältern Philosophie abweiche, und kömmt nun endlich nach allen diesen Vorarbeiten

im vierten Bande zu seinem bis jetzt noch nicht deutlich ausgesprochenen Zweck, durch eine ausführliche Kritik aller Aristotelischen Lehren, die Irrthümer dieses Philosophen zu zeigen, und darzuthun, daſs das Falsche und Irrige in seiner Lehre, immer und überall ihm allein eigenthümlich, alles Wahre und Tüchtige aber Andern abgeborgt seye. [15])

15) Siehe Tom. IV. Discuss. peripatet.

Zugleich gab er im Jahr 1583 seine Uebersetzung des Joan. Philoponus, unter dem Titel: Joannis Philoponi breves sed apprime doctae et utiles Expositiones in omnes XIV. Aristotelis libros eos, qui vocantur Metaphysici. Fol. bei Dominik Mamarellus heraus, welcher sie dem Antonio Montecatino als Vorsteher des Gymnasiums widmete. Patritius hatte das griechische Manuscript dieses Buches in einem Kloster der Basilianer - Mönche auf Cypern gefunden, und mit unter andern daselbst angekauften Büchern nach Italien herübergebracht, [16]) aber in der Folge, wie wir oben gesehen haben, an den König von Spanien überlassen müssen; davon aber zum guten Glücke noch während seines Aufenthalts zu Padua eine lateinische Uebersetzung verfertiget, um denjenigen, welche Philosophie studiren, dadurch nützlich zu werden; welches er um so mehr hoffen zu dürfen glaubte, weil der Sinn des Aristoteles hier mit vieler Gelehrsamkeit angegeben wird, und weil auch die zwei letzten Bücher der Metaphysik des Aristoteles darinnen behandelt werden, welche Alexander Aegeus entweder nicht berührt hat, oder worüber seine Bemerkungen doch wenigstens nicht auf uns gekommen sind. [17])

In eben demselben Jahre 1583 schrieb Patritius La militia romana di Polybio, di Tito Livio, et Dionisio 'Alicarnasseo, 4. mit Kupfern, welches er dem Herzoge von Ferrara Alfons II. seinem Herrn widmete: nachdem er vorher dem Montecatino, als dem Manne, von dem er glauben mufste, dafs er bei dem Herzoge den Wissenschaften und allen Dingen, welche innern Gehalt haben, das Wort

16) Siehe oben Lit. c und l. 17) Praef. in Philopon. Wer dieser Philoponus gewesen sey, weifs Patritius selbst nicht anzugeben: Er glaubt nur, dafs derselbe von dem Grammatiker gleiches Namens zu unterscheiden sey.

reden werde, davon Nachricht gegeben, um den Herzog von seiner Arbeit in Kenntniſs zu setzen. [18])

Im Jahre 1586 erschien von ihm Della Poëtica la deca disputata; welcher angehängt ist: Trimerone in riposta alle oppositioni fatte del Signor Torquato Tasso. In dieser Schrift, welche dem Fürsten von Guastalla Fernando Gonzaga gewidmet ist, behandelt er die Gegenstände: 1) von dem Wesen der poëtischen Begeisterung (furore); 2) ob die Poësie aus den vom Aristoteles angegebenen Ursachen entspringe? 3) ob die Poësie Nachahmung, und 4) ob der Dichter Nachahmer sey? 5) ob man ein Gedicht in Prosa machen dürfe? 6) ob die Fabel dem Dichter wesentlicher seye, als der Vers? 7) ob Empedocles ein grösserer oder geringerer Dichter gewesen seye, als Homer? 8) ob aus einer Geschichte ein Gedicht gemacht werden könne? 9) ob wir die alte Poësie in der Harmonie und im Rhythmus nachahmen sollen? 10) daſs es dreierlei Arten der Nachahmung gebe, u. s. w.

In demselben Jahre erschien gleichsam als zweiter Theil des vorigen, della poëtica la deca istoriale, und ist der Herzogin von Urbino Lucretia da Este zugeeignet. Er handelt darin: 1) von dem Ursprunge und den Fortschritten der Poësie, 2) insbesondere von der alten Poësie, 3) von den Versen, 4) von dem Nutzen, 5) von den Wettkämpfen der Dichter, 6) vom Absingen der Gedichte, 7) von der harmonischen Begleitung des Gesanges, 8) von dem Rhythmus, 9) von den Chören, 10) von vorstellenden Personen der alten Dichtung auf ihren Theatern.

Im folgenden Jahre 1587 schrieb Patritius della nuova Geometria Libr. XV., welche dem Herzog,

18) S. Patrit. Dedicat. della militia rom.

Carl Emanuel von Savojen gewidmet wurden, und worinnen er die Begründung dieser Wissenschaft auf einen ganz andern Weg als Euclydes, und alle bisherigen Geometer versuchte.

Im Jahr 1591 erschienen von ihm herausgegeben Hermetis Trismegisti Libelli integri XX., et Fragmenta Asclepii eius discipuli Libelli III., locis plus quam mille emendati, inque ordinem scientificum redacti, et e graecis latini facti, Ferrariae 1591, Fol. mit griechischem und lateinischem Texte. Patritius hatte den griechischen Text dieser Bücher in der Pariser Ausgabe unter einer schönen Sammlung vieler seltener Bücher bei dem damals (1552–1557) in Padua studirenden nachmaligen Cardinal Gerolamo Rovereo gesehen; und als er wahrnahm, daß die darinnen herrschende Philosophie, der Platonischen, welcher er schon damals ergeben war, ähnlich seye, so konnte ihm kein Geschenk willkommner seyn, als diese Bücher. Er bearbeitete sie also in der Folge, und widmete das Ganze in einer vollständigern Form dem Geber. [19])

Am Ende einiger Dialogen sind Anmerkungen hinzugefügt, welche von dem als Inquisitor handelnden Mag. Jacobus de Hugo ausdrücklich anbefohlen worden, ne aliquid contra sanctissimam fidem catholicam videretur permisisse.

In eben demselben Jahre erschien von ihm noch sein Zoroaster, et Ejusdem CCCXX. oracula chaldaica, e Tenebris eruta, et latine reddita, fol. Ferrariae, welchen er aus vielen Bruchstücken, die er in alten Platonikern fand, zusammenordnete, und dem Cardinal und päpstlichen Cammerer Enrico Cajetani widmete. [20])

19) Dedicat. Trismegisti etc. 20) Dedicat. Zoroastris.

Zugleich erschien auch Mystica aegyptiorum et chaldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta Philosophia, ingens divinae sapientiae Thesaurus. fol. ibid. Gelegenheit zu diesem Buche gab der Wunsch des Cardinals Federigo Boromeo, vom Patritius eine genaue systematische Anordnung der Platonischen Dialogen zu erhalten. Patritius entsprach diesem Wunsche mit grossem Fleifse, und lieferte die verlangte Anordnung, non qualemcumque sed scientificam, sed optimam, quam majorum Platonicorum veterum, quod sciamus, effecit nemo. Mit dieser Anordnung verband er nun zugleich die obige Schrift, von der er selbst sagt, es seye: ingens liber, et qualem vix ulla vidit aetas: und widmete das Werk dem genannten Cardinale. [21])

Diese seine Schriften und sein Lehrvortrag erwarben ihm einen ausgebreiteten Ruhm, und die gröfsten Männer seiner Zeit schenkten ihm ihre Aufmerksamkeit und Achtung. Besonders als er im J. 1591 auch sein Werk Nova de universis Philosophia, welches er am 5. August 1589., in den Morgenstunden von hundert Tagen vollendet hatte, [22]) bekannt machte, und dasselbe dem Papste Gregor XIV., welchem er als Jüngling schon seine Rhetorica gewidmet hatte, (siehe oben not. 10.) und allen seinen Nachfolgern zueignete, mit der Bitte, dafs der Papst in allen Gymnasien und Klöstern seiner Ländereien, anstatt der Aristotelischen Gottlosigkeiten, die Philosophie des Plato zu lehren befehlen, und die übrigen Fürsten zu einer gleichen Mafsregel vermögen möchte. Dadurch meynte Patritius würden die scharfsinnigen Italiener und Spanier, und die lebhaften

21) Dedicat. Mystica aegypt. et chald. 22) Nova de univers. Philosophia in fine.

Franzosen die Dogmen der katholischen Kirche desto standhafter verehren, und selbst die deutschen Schulen, welche damals den katholischen Dogmen so abhold waren, leichter zu denselben zurückgebracht werden können, als durch Kirchenstrafen, und durch weltliche Macht. [23])

Dieselbe Bitte wiederholte er an den päpstlichen Cardinal und Kämmerer Enrico Cajetano, welcher damals Vorstand des römischen Gymnasiums war. „Estote, (sagt er) Gregorio XIV. Pontifici suasores, et autores, ut hostem tantum (Aristotelem) jam in piorum cathedris publicis nimis inveteratum e subsellis deturbet, et de cenobiis extrudat; aut si hostes in civitate sunt retinendi, armati alii piis rationibus atque armis uti custodes illis opponantur, ut adolescentes ex utrorumque decertatione et audiant et discant, quanto pii sunt impiis praeferendi. [24]) — Und damit doch hier Freiheit des Denkens und Philosophirens wieder zurückkehre, welche aus den öffentlichen Gymnasien schon seit lange verschwunden ist, welche doch ehemals bei den Chaldäern, Magiern, Brachmannen, Aethiopiern, Libyern, Aegyptiern, Hebräern, Phöniziern, Phrygiern, Thrakern, Griechen, Galliern, und selbst bei den Römern, und in den platonischen Schulen mit so vielem Ruhme geblüht hat. [25])

Zur Ausbildung seines naturphilosophischen Systemes hatte er die Schriften des Telesius mit vielem Fleiſse studirt, da er aber darin manches Unerklärbare fand, so wendete er sich an Antonio Persio, den Freund des Telesius, welcher ihm, soviel er es vermochte, seine Einwendungen und Zweifel löste. Nachdem er aber die Werke des Telesius ganz durch-

---

23) Dedicat. philosophiae novae. 24) Dedicat. Zoroastris.
25) Dedicat. Panarchiae ad Card. Vincent. Laurum.

gelesen hatte, war seine Achtung für denselben so gestiegen, dafs er ihn über alle alte Philosophen erhob. Auf Anrathen des Persio, schrieb er nun selbst seine noch ungelösten Zweifel gegen das System des Telesius zusammen, die dieser dann dem Telesius selbst mittheilte, der sie so gewichtig fand, dafs er sein System in den folgenden Schriften diesen gemäfs abänderte. [26])

Der Ruf seiner Gelehrsamkeit war damals schon so sehr gegründet, dafs der Cardinal Vinzenzo Lauro (Vincent-Laurus, Montis, regalis) auf die erste Nachricht von dem Erscheinen seiner Philosophia nova ihn ersuchen liefs, jede Woche durch den ordentlichen Bothen das bereits Erschienene ihm zuzusenden; was Patritius auch mit aller Bereitwilligkeit leistete, und ihm auch einen Theil dieses Werkes (Panarchiae Libr. I — V.) widmete. [27])

Patritius selbst legte auch auf diese seine Philosophia nova einen grossen Werth, und hoffte von seiner Mitwelt, und von der Nachwelt Lob zu aerndten, welches er aber auch gewifs verschmäht haben würde, wenn er nicht zugleich überzeugt gewesen wäre, dafs seine Arbeiten der christlichen Frömmigkeit und allen Liebhabern der Philosophie Nutzen bringen würden. Er gesteht auch zugleich, dafs er dieses gehofften Nutzens wegen, die ungeheuere Arbeit eine neue Philosophie zu begründen (ingentem hunc philosophice condendae laborem universum) auf sich genommen habe. [28])

---

26) Antonius Persius in dedicatione libri cujusdam in syntagmate Telesiano. Vergl. die Lebensgeschichte des Telesius im III. Hefte des Lebens und der Lehrmeinungen berühmter Physiker. 27) Dedicat. Panarchiae. 28) Ibidem, libr. XV-XXII. ad Gabr. Paleotum, Cardin.

Da wir hier, um die naturphilosophischen Ansichten des Patritius darzustellen, einen zweckmäfsigen Auszug aus diesem Werke geben, so müssen wir eine umständlichere Beschreibung desselben vorausschicken.

Der vollständige Titel dieses Werkes, von dem Sorellus sagt, „es sey so selten und theuer, dafs für den Werth desselben, eine kleine Bibliothek angeschafft werden könnte; [29]) ist: Francisci Patritii nova de universis Philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo platonica rerum universitas a Conditore Deo deducitur; ad SS. Gregorium XIV. Pontificem, ejusque successores futuros Pontf. max. omnes: opus rerum copia, et vetustissima novitate, dogmatum varietate et veritate, methodorum frequentia et raritate, ordinis continuitate, rationum firmitate, sententiarum gravitate, verborum brevitate et claritate maxime admirandum. Ferrariae apud Benedictum Mammarellum 1791. Fol. [30]) Superiorum permissu.

Das ganze Werk zerfällt in vier Theile, 1) die Panaugia Libri X, Lehre von dem Lichte, de luce et lumine, 2) die Panarchia, Lehre von den Principien aller Dinge, Libri XXII. 3) die Panpsychia, Lehre von der Seele, Libri V. 4) die Pancosmia, Lehre von der Welt, Libri XXXII.

Seine

29) Sorellus de perfectione hominis p. 517. 30) Brucker histor. philosoph. Tom. IV. Part. I. p. 428. und Bayle Dictionaire Tom. III. p. 621. führten von diesem Werke eine spätere Ausgabe (Venedig 1593. Fol.) an, auf dessen Titelblatt man liest: Autore Franc. Patritio, Philosopho eminentissimo, et in celeberrimo romano Gymnasio summa cum laude eamdem philosophiam publice interpretante.

Seine Einsichten und Kenntnisse hatte vorzüglich auch der Cardinal Hypolytus Aldobrandini benützt, der ihn wahrscheinlich zu Padua (wo Aldobrandini damals das Recht studirte, und den 10. Febr. 1556 zum Doctor erklärt wurde) [31]) kennen gelernt hatte; und auch mit ihm zu Ferrara Umgang pflog, als er 1592 von seiner Gesandtschaft aus Pohlen zurückkam. [32])

Als hierauf Aldobrandini noch in demselben Jahre (1592 am 30. Jan.) zum Papst, unter dem Namen Clemens VIII. erwählt wurde, berief er unsern Patritius zu sich nach Rom, und übertrug ihm mit einem ansehnlichen Gehalte das Lehramt der Philosophie.

Wahrscheinlich hatte Patritius schon früher unter Gregor XIV. die Absicht gehabt, sich in Rom als Lehrer der Platonischen Philosophie anstellen zu lassen. Dieses scheinen wenigstens die vielen Dedicationen an Cardinäle, und an den Papst Gregor XIV. selbst zu verrathen, so wie sein Vorschlag, welchen er dem Papste und dem Vorstande des römischen Gymnasiums machte, ausschliefslich platonische Philosophie lehren zu lassen, oder wenigstens Platoniker neben den Aristotelikern anzustellen.

Von Rom aus veranstaltete er im Jahr 1593 zuvörderst eine neue Ausgabe seiner Philosophie zu Venedig, (dieselbe, welche Brucker und Bayle anführen, siehe Nota 30.) dann bearbeitete er sein wichtiges Werk paralleli militari, von welchem der erste Theil 1594 bei Luighi Zanetti, der zweite 1595 bei Guglielmo Facciotto in Fol. mit Kupfertafeln gedruckt wurde.

Dieses Werk, welches einen unermefslichen Schatz von Gelehrsamkeit in sich enthält, und von

31) Papadoppoli Part. II. p. 105. 32) Dedicat. Pancosmiae.

so manchem Schriftsteller über diesen Gegenstand ausgeschrieben wurde, [33]) ohne auch nur den Namen des Patritius zu nennen, wie dieses schon Scaliger (wahrscheinlich in Bezug auf Justus Lipsius geahndet hat, [34]) handelt im ersten Theile I. Buch, dafs Philosophen nicht selten geeignet sind, Armeen zu commandiren; II. Buch, von dem Kriege, seinen Ursachen, und den Kriegswissenschaften überhaupt; III. Buch, von der Wahl, den Eigenschaften und den Rathgebern u. w. eines Generals; IV. Buch, von der Wahl der Soldaten; V. und VI. Buch, von der Rekrutirung einer Armee; VII. Buch, von den verschiedenen Arten der Rekrutirung und dem Fahneneide; VIII. Buch, von den Waffenübungen und den Arten der Waffen; IX. Buch, von den Fehlern, die im Kriege begangen werden; X. Buch, von Vergleichung der alten und heutigen Waffen.

Im zweiten Theile handelt das I. Buch von der Kriegszucht; das II. B. von der Eintheilung einer Armee; das III. B. von den verschiedenen Waffen einer Armee; das IV. B. von der besten Art der Bewaffnung; das V. B. von Vergleichung des türkischen Militairs mit dem unsrigen; das VI. und VII. B. von der Kriegszucht; das VIII. von verschiedenen Waffenübungen; das IX. B. von den körperlichen Uebungen einer Armee; das X. B. von den Schlachtordnungen der Griechen; das XI. bis XIV. B. von den Bewegungen und Evolutionen; das XV. B. ob und aus welchen Büchern man die Kriegskunst lernen könne; das XVI. B. von den Zeughäusern und den Magazinen; das XVII. B. von den Kriegsgesetzen verschiedener Nationen; das XVIII. B. allgemeine Regeln für das Commando einer Armee; das XIX. B. von den Märschen; das XX. B.

33) Erythraei Pinacotheca Libr. V. p. 203. Conr. Lexic. hist. univ. Tom. III. artic. Patritius. 34) Epistol. Lib. II. Epist. 109.

von der Uebersetzung der Flüsse; das XXI. B. von dem Lagerschlagen; das XXII. B. von den Thaten verschiedener Armeen; das XXIII. B. Vergleichung der makedonischen Phalanx mit der römischen Legion; das XXIV. B. Schlachtordnungen verschiedener Feldherren.

Bald nachher im Jahr 1593 überraschte ihn jedoch der Tod zu Rom den 6. Febr. (VIII. Id. Februar.) im 68sten Jahre seines Alters, indem er sterbend mehrere Schriften hinterliefs, welche bei seinen Freunden liegen blieben, und nicht gedruckt wurden. [35])

Die Verschiedenheit seiner Ansichten von den damals allgemein herrschenden, und vielleicht auch Eigenliebe und eine sehr hohe Meinung von sich selbst, verwickelten ihn in verschiedene Streitigkeiten, vorzüglich mit dem Theodorus Angelertius über die Naturwissenschaft, und Giacomo Mazzoni über die Moralphilosophie, gegen welchen er seine Riposta à due oppositioni del Mazzoni, und Difese delle Cento accuse del' Mazzoni schrieb. — Auch mit Torquato Tasso kam er in Streit, weil er dessen Gierusalemma Liberata mit vieler Bitterkeit und Weitschweifigkeit angegriffen hatte: und man glaubt, Tasso habe den Patritius in seinem Amyntas in der Person des Mopsus schildern wollen, als einen Menschen, der Honig im Munde, Gall und Betrug im Herzen, und den Dolch unter den Mantel habe. [36])

---

35) Thuan. histor. sui temp. Tom. III. p. 732. Gimma. Id. di storia d'italia litterar. Tom. III. p. 490.

36) Die Sage ist jedoch wohl ungegründet, indem des Tasso's Schäfergedicht Amyntas schon 1573, mithin sechs Jahre vor der Erscheinung der ersten Gesänge der Gierusalemma liberata entworfen ward. S. Noticie della vita di Torquarto Tasso previssa alla Gierusalemma liberata, edita da C. L. Fernow T. I. Jena b. Frommann 1809. Vergl. auch oben das Jahr 1586.

Mehrere seiner aufgestellten Sätze mifsfielen auch der römischen Curie, und er wurde gezwungen, einige derselben noch vor seinem Tode zu widerrufen.[37]) Doch konnte selbst dieser Widerspruch nicht verhindern, dafs nicht auch seine Schriften, wie die des Telesius in den Index romanus Clemens des VIII. von 1595 als verbothen aufgenommen wurden; bis sie verbessert, und mit Gutachten des Magister Palatii etwa neu aufgelegt würden.[38])

Uebrigens war Patritius klein von Statur, und unangenehmen Gesichte; aber sein Geist war einer der erhabensten, und seine Kenntnisse von ungeheuern Umfange, so dafs Joan. Nicius Erythraeus[39]) mit allem Rechte von ihm sagt: non hujus modo, sed et longe superioris aevi Italiorum fere omnium doctissimus, in omni praestantissimarum artium genere — — multa ejus sunt praeclare, et prope divinitus scripta etc.

Nach der Gewohnheit der damaligen Zeit, haben mehrere Gelehrte auf unsern Patritius Lobgedichte verfertigt, die seiner Deca istoriale della Poëtica vorgesetzt sind: wir wählen daraus nur Folgendes, gedichtet von Girolamo Fontana.

Non profondo saper il modo, e l'arte
Del vero poetar a noj dimostrj,
Ne tuoi ben sparsi, e ben purgatj inchostrj
Patritio honor delle piu dotte charte!
Già di te manda il grido in ognj parte
La fama più pregiata, ch'ori, et ostri,
E rintuzza il mal dir de' tempi nostri
Poiche voci di gloria intorno haj sparte.
Per sempre à fremer col stridor de' denti
Con liuidi occhj, stiasi nel couile
L' invidia di venen spumante, e molle;
Ne ardischi al nome tuo, ch'al ciel s'estolle,
Come Sol di virtù raro, e gentile
Temeraria adombrare i raggi ardentj.

37) Thuang. l. cit. 38) Gimma ibid. 39) Pinacotheca ibid.

Auszug und Darstellung
der
neuen Philosophie des Franciscus Patritius.

1. Ob überhaupt irgend ein Erstes sey?

Was ist, ist entweder a) also Eins, dafs es gar keine Vielheit in sich enthält, oder b) ist also Vielheit, dafs es Nichts in sich enthält, was Eins wäre, oder c) ist Eins und Vieles zugleich, oder d) ist weder Eins noch Vieles.

Das letzte kann ganz und gar nicht seyn; denn wenn das, was ist, weder Eins noch Vieles ist, so gehört es eben gar nicht in die Reihe desjenigen, von dem man sagen kann, es sey.

Setzen wir daher, die Wesen seyen so Eins, dafs sie gar keine Vielheit enthalten, so werden viele Ungereimtheiten daraus folgen; denn 1) wenn alles Einzelne nur Eins ist, so wird in den Dingen kein Ganzes, und 2) in dem Ganzen werden keine Theile seyn; denn ein Ganzes besteht aus mehr als einem Theile, und die Theile eines jeden Ganzen sind nicht einer, sondern viele.

Setzen wir hingegen, die einzelnen Wesen seyen so ein Vieles, dafs Nichts in ihnen Eins ist, so folgen auch hieraus Ungereimtheiten; denn entweder ist jedes dieser Vielen Etwas oder Nichts? Ist es Nichts, so kann auch die Summe der Nichtse nicht Vieles seyn. Ist aber ein jedes derselben Etwas, so ist jedes Eins. Wenn überdiefs dieses Etwas, aus dem öfter genommen, die Vielheit hervorgeht, nicht

ein Endliches ist, so mufs es ein Unendliches seyn. Also würde jede Vielheit aus unendlichen Etwas bestehen, und selbst zur Unendlichkeit werden. Wenn überdiefs alles Etwas eine unendliche Vielheit ohne alle endliche Einheit wäre, so würden entweder alle der Quantität nach gleich seyn, oder es würde zugegeben werden müssen, dafs ein Unendliches grösser, als das andere ist. Dieses wäre aber aller Unmöglichkeiten gröfste.

Es bleibt also nichts übrig, als, dafs die einzelnen Wesen Eins und Vieles zugleich sind.

Damit aber dieses seyn kann, ist's nothwendig, dafs eine andere dritte Natur das Eine und Viele miteinander verbinde, selbst aber weder Eins noch Vieles sey.

Diese einigende Natur kann aber nicht der Zufall, sondern nur jenes Eine seyn, das schlechthin Eins, und Nichts als Eins ist.

Dieses Eine, das nur Eins ist, und auf keine Weise Nicht-Eins ist und seyn kann, ist die Urursache aller Wesen und Dinge, und der ganzen Allheit.

Dieses Eine ist aber a) kein Körper, welcher seiner Natur nach Eins und Vieles ist, b) auch nicht die Natur, welche in die verschiedene Körper vertheilt, abermal wie diese selbst Eins und Vieles ist, c) auch nicht die Seele, welche gleichfalls die Vielheit in sich hat, d) auch nicht der Verstand (intellectus), welcher selbst wieder Vielheit enthält, indem er Verstand, Verstehen und das Verständliche zugleich ist, e) auch nicht das Leben, weil es eine innere Bewegung ist, f) auch nicht die Wesenheit (Essentia) oder das Wesen, weil das Wesen zugleich Eins und ein Ding (d. i. ein besonders wesendes Etwas) ist, g) nicht die Einheit, weil es viele Einheiten der Wesen giebt, so viele nämlich,

als Wesen, sondern es ist das Eine schlechthin, und Nichts ausser dem Einen. [1])

2. Ob es ein bestimmtes Princip der Dinge gebe?

Dieses Eine, das wir als das Allererste gefunden haben, das vor allen, und über alle Dinge, und von allen Dingen getrennt ist, ist nothwendig thätig, und schafft Alles, was auf der Erde, in dem Wasser, in der Luft, und in dem Himmel geschieht.

Wenn es nun Alles schafft, so macht es, und hat es gemacht das All der Dinge, d. h. hat es ehemals gemacht, macht es noch, und wird es ins Künftige machen.

Dieses Eine war daher, ist, und wird seyn das Princip (der Anfang) der Dinge, und daher auch zugleich das Erste. [2])

3. Ob es mehr, als ein solches Princip geben könne.

Zwar kann es im All der Dinge (Universitas rerum) viele einander subordinirte Principien geben; aber sie alle haben ihren Ursprung aus der Einheit, alle Einheit aber reducirt sich am Ende auf das Eine, und es kann daher das absolute erste Princip aller Principien nur Eines seyn. [3])

4. Was ein Princip sey?

In diesem Principe ist vom Anfange schon Alles, was nachher hervorgeht, (wird) und zwar nicht bloſs der Möglichkeit nach (potentia), sondern wirklich (actu), aber doch nur wie im Samen (seminaliter) enthalten.

In diesem Samen ist Alles, was daraus hervorgeht, wirklich (actu seminali) wie die Pflanze in dem

1) Panarchiae Lib. 1. Fol. 1. 2. 2) Ibid. L. II. Fol. 3. 4.
3) Ibid. L. II. Fol. 5. 6. 7.

ihren, und geht daraus durch die Samen-Thätigkeit (actione seminali), wie die Pflanze durch Vegetationskraft hervor, und gelangt ausser dem Samen zur eigenen Form seiner Gattung, und, was vorher ohne Unterschied in dem Principe lag, spaltet sich nun in die verschiedenen Gattungen. [4])

5. Von dem Einem.

Dieses Princip ist aber Princip, weil es das Eine ist, und ist das Eine, weil es Princip ist, und ist daher das Einfachste, ausser allen Verhältnissen des Raumes, der Ruhe oder Bewegung, der Zeit, und selbst des Seyns, und der Wesenheit (essentiae).

Daher kann es weder genannt noch erkannt werden, ist aber, weil es das absolute Eine ist, und Nichts bedarf, sich und allen andern Princip; sich, weil es sich selbst genug ist, andern, weil Alles von ihm, und es die Ursache ist, dafs alle Wesen das Eine sind, das sie sind, ohne dafs von dieser wesentlichen Einheit die Vielheit ausgeschlossen wird, so, dafs die Wesen durch das Eine Eins und Viel zugleich sind.

Dieses Einsseyn ist der Wesen höchstes Gut; denn nichteins oder getheilt seyn zieht von der eigenen Natur ab. Daher haben sie auch ihr höchstes Gut von dem ersten Einen.

Da nun nur von Guten Gutes kommen kann, so mufs das erste Eine auch das erste Gute seyn. [5])

6. Das Eins ist das Princip aller Vielheit.

Es giebt daher sowohl Einheiten, als Vielheiten, welche aber alle aus dem absolut Einen hervorgehen können, welches aller Einen Erstes, und auf alle Weise (omnimode) das Princip aller We-

4) Ibid. Lib. IV. Fol. 7, 8. 5) Ibid. Lib. V. Fol. 9. 10.

sen ist, wie die numerische Einheit das Princip aller Zahlen ist. [6])

7. Ob in dem Einem Alles sey?

In diesem Einem ist demnach das Alles, aber auf seine ihm eigene Weise, nämlich einheitlich (uniter, ἑνιαίως) d. i. unausgeschieden, ungetrennt, ununterschieden, so, dafs es vielmehr Eins als Alles ist, indem das Eine nur abgeleitet (secundo) Alles ist, insoweit es nämlich die Ursache Aller ist.

Diese Ansicht scheint zwar in dem Einen eine Vielfachheit (multiplicitatem) vorauszusetzen, weil unser Vorstellungsvermögen das Eine nur als ein Vielfaches auffafst. Allein an sich selbst ist das Eine, obschon zugleich Alles, nur Eines, obwohl als Quelle des Alles auch Alles.

Dieses Eine mufs daher im allerhöchsten Sinne a) Eins, b) einfach, c) vollendet, d) vollkommen, e) selbstgenügend, f) und gut seyn, so, dafs diese sechs Eigenschaften das Eine in sich selbst, und nur in unserer Vorstellungs- und Sprachweise getrennt sind.

Dieses Eine ist daher, wenn es erlaubt ist, sich also auszudrücken, das Eins-Alles und All-Eins (Un-Omnia).

Defswegen ist es aber auch unendlich, alles Uebrige aber endlich, wie die Erfahrung und die Vernunft beweist.

Dieses unendliche Eins-Alles und All-Eins nennt man sonst auch Gott, und den Vater aller Dinge. [7])

Ob aus dem Einem Alles geworden sey und noch werde?

Es fragt sich aber, ob die Wesen, die im All-Eins gewesen sind und noch sind, eben die seyen,

6) Ibid. Lib. VI. Fol. 10. 11. 12. 7) Ibid. Lib. VII. Fol. 12. 13. 14.

welche wir als unvergängliche und als vergängliche sehen? Die Antwort auf diese Frage wird seyn, sie seyen zugleich die nämlichen, und zugleich nicht die nämlichen. Sie sind die nämlichen, wie Ursache und Wirkung das nämliche sind; sind aber die nämlichen nicht, wie Ursache und Wirkung von einander verschieden sind; denn die Wesen, (Dinge) welche in dem Einem waren, und sind, waren und sind die Ursache der anderen ausser dem Einen.

Das All-Eins hat aber alle Dinge nur durch seine eigene Kraft, nicht durch die Kräfte der hervorzubringenden Dinge hervorgebracht. Wir müssen aber doch dreierlei Wesen (Dinge) unterscheiden, nämlich die ersten, welche im All-Eins waren und sind, nämlich die Ideen der Dinge; dann die zweiten Wesen, oder die, welche sich wieder theilen, in a) ewige, und b) vergängliche.

Diese zweite Wesen fliefsen und gehen hervor durch eine Action des All-Eins, eben so, wie Wasser aus seiner Quelle fliefst, und das All-Eins ist durch seine Güte genöthiget, sie hervorzubringen, und durch seine von der Güte bestimmten Macht sie von sich abzusondern, wie die Lichtstrahlen, wenn sie sich vom Mittelpunkte absondern, sich vermehren, in ihrer Vermehrung von dem Einen (Mittelpunkte) hervorgehen, und indem sie hervorgehen, sich von ihm entfernen, ohne ihn ganz zu verlassen, indem sie mit einem Ende immer mit ihm vereint bleiben.

So erhalten sie das zweite Eins-Seyn von dem ersten Einen, wodurch sie Eins und Vieles, und also Wesen sind; denn sie könnten nicht Wesen seyn, wenn sie nicht Eins wären, und könnten nicht Vieles seyn, wenn sie nicht von dem Einem kämen.

Diese so von dem Einen getrennte Einzelne sind daher nach dem All-Eins jedes an sich Eins

und Vieles. Daher ists auch offenbar, dafs diese Vielheiten von dem Einen verschieden und getrennt sind, und dieses nicht jenes, und jene nicht dieses sind.

Aber dieses Nicht-Eins ist von dem Einen nicht gänzlich getrennt, sondern hat vielmehr seine Wurzel in dem ersten Einen.

Das Eine ist daher die erste Ursache von Allen; denn Alles, was ist, ist durch dieſs Eine; Alles, was geschieht, geschieht durch das Eine, und von dem Einen werden alle Dinge erhalten.

Aber alle zweite Wesen sind aus dem Einen und dem Vielen gemischt, und alle Wesen sind von dem ersten Einen, als ihrer Ursache und dem eigentlichen wahren Einen. [8])

9. Von der Stufenfolge (Ordo) der Dinge.

Alles Verursachte (causatum) ist mit seiner Ursache (causa) sowohl dasselbe, als das Verschiedene (alterum) derselben, folglich der Ursache zugleich ähnlich und unähnlich. Daher gehen alle Wesen (entia) von ihren Ursachen sowohl durch Aehnlichkeit als durch Unähnlichkeit hervor, nur durch jene zuerst, und dann erst durch diese; denn das Bestehen (hyparxis) ist vor dem Leiden (passio), und alle Ursache theilt von ihrem Bestehen und Wesenheit dem Verursachten mit; die Unähnlichkeit aber kömmt ihm anderswoher, weil sie von dem Gegensatze (alteritas) kömmt, durch welchen das Verursachte der Ursache unähnlich ist.

Die erste Vielheit also, welche nicht mehr unausgeschieden in dem Einen liegt, sondern aus dem Einen hervorgegangen ist, hat sowohl die Identität als Verschiedenheit (alteritas) von dem Einen er-

8) Ibid. Lib. VIII. Fol. 15. 16. 17.

halten, und ist ähnlich und unähnlich zugleich aus demselben hervorgegangen. Was konnte und mufste aber dem Einen ähnlicher seyn, als die Einheit.

Diese erste Vielheit also ist (weil sie alle und ganz ist) eine Einheit, die alle Einheiten wird, und defswegen ist sie die gesammte und ganze Vielheit aller Einheiten: und zwar Einheit, weil sie von dem Einen kömmt; und Einheit, die alle Einheiten wird, weil das Eine, von dem sie kömmt, das All-Eins oder Ein-Alles (Un-Omnia) ist.

Die erste Erzeugung (productio) des All-Eins war die gesammte und ganze Vielheit, welche die Einheit ist, welche alle Einheiten wird. Und weil in dem Einen, welches das All-Eins ist, das Eine oben ansteht, nach demselben aber das Alles folgt, so mufste in dieser Erzeugung dem Einen irgend eine primäre Einheit, dem All-Eins selbst aber die übrigen Einheiten entsprechen. [9])

Es ist daher eine primäre Einheit von dem Einen erzeugt (genita); die übrigen Einheiten folgen dieser als abgeleitete (secundariae), und sind ihr am nächsten, weil alle Vielheit von ihrer Einheit kömmt, und weil das Eine Alles, was zu ihm gehörte, in sich enthielt, so mufs diese primäre Einheit, die dem Einen selbst ähnlich ist, und ihm entspricht, alle Einheiten in sich enthalten. Und wie das All-Eins Alles gewesen ist, so mufs diese Einheit alle Einheiten seyn.

Diese primäre Einheit, welche Plato die Idee des Guten, die christliche Kirche aber den Sohn Gottes nennt, kann schon defswegen, weil sie gut ist, nicht unfruchtbar seyn. Daher schafft (producirt) sie mit dem Einen (dem Vater), mit welchem sie gleiche Substanz hat (consubstantialis est) die Ein-

9) Ibid. Lib. XI. Fol. 22.

heiten selbst; für sich selbst aber die Wesen (entia sola) und die Wesenheiten der Dinge (essentias rerum), nämlich die wesentlichen Begriffe (conceptus essentiales) der Dinge, und die intellectuellen Formen, als die wahren und einfachsten. Das Höchste und gleichsam die Blüthen der Begriffe und Formen sind die Einheiten der Begriffe selbst. [10])

Was diese primäre Einheit, welche der erste Verstand (intellectus) und der Schöpfer alles dessen ist, was ausser dem Abgrunde des Einen (der Gottheit) geschaffen werden mufste, nach seiner Aehnlichkeit erschaffen, sind verständige Wesen (intellectus). Diese erschaffenen Verstandeswesen (intellectus) aber, welche man auch participirende nennet, sind zwar dem schaffenden Verstande (intellectus) ähnlich, weil auch sie Verstandeswesen sind, aber ihm doch auch unähnlich, weil sie erschaffene sind. Uebrigens sind auch diese erschaffene und participirende Verstandeswesen Schöpfer, nämlich der Vernunft; denn alle Vernunft (ratio) kömmt von dem Verstande (intellectus), und ihr Bild ist die Unterscheidung (διανοια) und der Schlufs (ratiocinium), ähnlich und unähnlich dem Verstande.

Aber auch die mit Vernunft begabte Seele selbst, welche sich schon in einem Körper niedergesenkt hat, und mit ihm verbunden ist, bringt in und durch denselben abermal aus sich selbst Aehnliches (d. i. Vernünftiges und Zweckmäfsiges) hervor, eine Hervorbringungsweise, welche wir mit einem sehr bekannten Namen, aber von sehr unbekannter Bedeutung „Natur" nennen; denn sämmtliche Naturtriebe oder Instincte äussern sich als ein unwillkürlicher dem Leibe ein- und angeborner Verstand.

10) Ibid. Fol. 23. col. 2.

Die ganze Allheit der Dinge schliefst von dem ersten Einen an neun Stufen (gradus) in sich, welche vom Höchsten bis zum Untersten so auf einander folgen, dafs zwischen ihnen keine Unterbrechung und keine Leere bleibt. Wir nennen die Folgenreihe aber defswegen Stufen, weil vermöge dieser Ordnung die erschaffenen Wesen, wie an einer Leiter, theils nähere, theils entferntere Abstände von und zu dem ersten Uranfang zeigen; weswegen auch Pythagoras mit Recht gesagt hat, die Dinge verhalten sich, wie die Zahlen, weil sie von der näheren oder entfernteren Einheit nach Graden entfernet sind, oder sich derselben nähern. Und dieſs war auch, wenn ich mich nicht irre, die verborgene Ursache, warum die Fülle der ganzen Zahlenreihe (plenitudo numeri totius) in der Zahl 10 enthalten ist, weil nämlich von einem Ersten durch 9 Grade bis zu dem untersten Körper herabgestiegen wird. [11])

Es finden sich aber in dem Zahlensysteme der Zehner viele wunderbare Eigenschaften, 1) dafs es von der einfachen und untheilbaren Einheit immer zu einer gröfsern Vielheit bis zu 10 fortschreitet, und im Fortschreiten immer um 1 wächst, weil das Eins allen sein Bild und immer eine Einheit nach der andern mittheilt, bis das, was sie aufnimmt, zu seinem Umfange wächst, insoferne es dessen fähig ist, (ipsius est capax), bis zu dem letzten nämlich, und von welchem an derjenige, welcher fortzählen will, wieder von der höchsten Einheit anfangen mufs, und wie das Herabsteigen (von der Einheit) durch Addition geschieht, so geschieht das Aufsteigen durch Subtraction, wodurch die Vielheit zur Einheit zurückgeht. 2) Der Zehner wird durch den 4 vollendet, weil $1+2+3+4=10$ ist, wenn die Theile zu

11) Ibid. Fol. 23. col. 4.

einander gezählt werden, unter welchen die Einheit den Vater des Alls bezeichnet. Ihm am nächsten ist die von ihm kommende Zweiheit, welche die zweite Person der Dreieinigkeit vorstellt. Diese auf den Vater bezogen (versa in patrem) bringt die durch die Zahl 3 vorgestellte dritte Person hervor, welche aus der Verbindung der Einheit und Zweiheit hervorgeht, und weil diese Drei in ihrer Verbindung und in ihrer Tiefe (profundo) Eins sind, so umfassen sie die Vierheit, nämlich das Eine, die Wesenheit, das Leben und den Verstand.

Und dieses wollte vielleicht Pythagoras, als er Gott als Weltschöpfer die Vierzahl nannte, und bei derselben Zahl als der heiligsten Sache schwur. Gewifs aber wollte dieses der Apostel, als er sagte: Alles ist durch den Logos, (das Wort) und in ihm erschaffen worden; und er ist selbst vor Allem und Alles besteht durch ihn, was im Himmel und auf der Erde sichtbar und unsichtbar ist.

Unsichtbare Einheiten nennen wir aber die primären, die Wesenheiten, die Leben, und besonders die sich selbst erkennenden Geister (mentes); sichtbare aber die schon in einen Leib eingesenkten Seelen, die Naturen, die Qualitäten, die Formen und die Körper. [12])

Dafs es zwischen diesen unsichtbaren und sichtbaren Einheiten eine Verbindung gebe, und diese mit jenen in einer ununterbrochenen Kettenverbindung stehen, zeigt uns sowohl die Philosophie, weil die Natur keinen Sprung macht, und keine Lücke läfst, als die heilige Schrift, welche lehrt, dafs von dem Worte Gottes, das Alles umfafst, die Zeiten (saecula) eingerichtet und so gereihet werden, damit sie seyen, wie die Leiter Jakobs, die von den Him-

12) Ibid. Fol. 24. col. 1.

meln bis zur Erde reicht, und 9 Stufen hat, auf welchem die Engel als Bothschafter Gottes herabsteigen, um die Weisheit und die Glorie Gottes zu uns zu bringen, und hinaufsteigen, um die Verdienste der Frommen und die Verschuldungen der Bösen zu Gottes Angesicht zu tragen.

Diese neun Stufen sind die erste Ordnung der Dinge und Wesen nach der Länge in die Tiefe, welche vom Höchsten bis zum niedrigsten herabsteigt. Es giebt aber auch noch eine zweite Ordnung, welche auf jeder Stufe in die Breite sich ausdehnt. Zufolge nun der ersten Ordnung der Dinge nach der Länge steht auf der ersten Stufe die oberste primitive Einheit; dann von ihr absteigend und in ihr enthalten alle Einheiten, die ihr der Ordnung nach folgen, welche selbst neun an der Zahl sind, und nach der Breite sich durch Stufen unterscheiden, so, dafs der primitiven (ursprünglichen) Einheit am nächsten ist die Einheit der Wesenheiten. Ihr folgt dann die Einheit der Leben, dann die Einheit der Qualitäten, dann die Einheit der Formen, und endlich die Einheit aller Körper. Diese Ordnung nennen wir die Reihe der Einheiten, wie jene die Reihe der Gnade. [13])

Aber jede Gattung der Dinge (rerum) ist in ihrer Reihe so eingeordnet, dafs auf der Breite der Einheiten alle Einheiten ohne Ausnahme liegen, nämlich sowohl die primitive und Alles beherrschende Einheit, als die in ihr erzeugten und bestehenden. Eben so ist in der Einheit der Wesenheit sowohl die primäre Wesenheit, als die übrigen in der Neunzahl eingeschlossenen Wesenheiten. Eben dieses gilt auch von der Einheit des Lebens, des Verstandes, der Seele, der Natur u. s. w.

Eine

13) Ibid. Fol. 24. col. 2.

Eine dritte Ordnung geht abermal in die Länge, und diese wollen wir die Kette (catena) nennen, welche durch alle Stufen des Ueberganges derselben Gattung und Art sich fortsetzt. Wir wollen dieselbe durch das Beispiel einer Entgegensetzung erklären: Sie ist nämlich die Einheit des Lichtes, und das Licht der Einheit, sie ist die Wesenheit des Lichtes, und das Licht der Wesenheit, das Leben des Lichtes, und das Licht des Lebens ..... und so läuft das Licht durch die Länge aller neun Stufen in der geradesten Ordnung fort.

Ein vierte Ordnung nennen wir die Ordnung der Solidität oder der Durchdringung; denn wenn die Solidität, die Dauerhaftigkeit (stabilitas) und Festigkeit (firmitudo) der Körper nur aus der Ineinsbildung von Länge, Breite und Tiefe hervorgeht, so fordert die Vernunft noch vielmehr, dafs in dem All durch gegenseitige Durchdringung aller Dinge Dauerhaftigkeit, Festigkeit und Solidität in einem höhern Grade vorhanden sey, als in den Körpern. Diese Solidität oder Durchdringung erklären wir dahin, dafs alle obere Dinge in den unteren enthalten seyen, nach dem Mafse der Capacität dieser letztern, alle untere aber in den oberen enthalten seyen nach dem Mafse der Vortrefflichkeit, die jedes derselben enthält. So z. B. gehört das Leben allen Lebendigen nach ihrer Capacität an; aber alle Lebendige sind in dem ersten Leben selbst nur nach dem, was jedes derselben von Vortrefflichkeit, nicht aber vom Mangel enthält, beschlossen, d. h. auch der Mensch z. B. participirt vom unendlichen Leben Gottes; allein das endliche Leben des Menschen ist im göttlichen Leben nur nach dem, was im menschlichen Leben von Vortrefflichkeit, nicht aber vom Mangel zeigt, beschlossen. [14])

14) Ibid. Fol. 24. col. 3.

10. Von den göttlichen Einheiten oder Ideen.

Dafs die Welt weder von sich selbst sey, noch ward, noch durch sich selbst bestehe, ist schon bewiesen worden. Wenn aber die Welt nicht von sich selbst ist, so sind auch ihre Theile nicht von sich selbst, sie müssen also von einem andern seyn. Nun kann aber die Welt weder das Werk eines besonderen, noch der allgemeinen Natur, noch des allgemeinen körperlichen Lebens, noch der vernünftigen oder unvernünftigen Seele, noch irgend eines blofs durch Mittheilung bestehenden Verstandes (intellectus participati) seyn, also mufs sie und alle ihre einzelnen Theile das Werk eines Verstandes seyn, welcher der erste schaffende Verstand (primus intellectus creans) und durch sich selbst ist. Dieser erste schaffende Verstand aber geht aus von dem höhern, ja höchsten Leben, dieses von dem Wesen (ente), dieses aber von dem wesentlichen Einen, das Eine aber von seiner Einheit; alle Einheiten aber sind Ideen, die aus der primären und obersten Einheit (primaria et regina virtute) hervorgehen. [15])

Indem wir daher beweisen, dafs die Welt von einem Andern sey, kommen wir nothwendig auf die Ideen.

Dieses läfst sich aber auch auf eine andere Art beweisen, nämlich: Jener Verstand, der für sich und der erste ist, erkannte sich entweder, oder erkannte sich nicht. Wenn er sich nicht kannte, so kannte er noch weniger die Welt und ihre Theile. Wenn sie aber, wie offenbar ist, von einem erkennenden und begreifenden (intelligente) Verstande (intellectu) geordnet worden sind, so sind sie auch von ihm gemacht worden, denn wenn man sagen wollte, der erste schöpferische Verstand (intellectus), welcher die Welt

15) Ibid. Lib. XII. Fol. 25. col. 4.

geschaffen hat, habe zwar sein Geschöpf, aber nicht sich selbst, erkannt, so wäre dieſs eben soviel, als wollte man sagen, dieser schöpferische Verstand (intellectus) sey schlechterer Art, als alle niedere durch Mittheilung verständigere Geister (intellectus), und die Seelen, welche sich erkennen. [16])

Sich selbst erkennend (besonders da sein Wesen (Esse im Erkennen liegt), ist also der erste Verstand der Urheber und Schöpfer aller Dinge, und wird daher dem, was er in sich ist, das, was er ausser sich hervorbringt, ähnlich machen. Nun sind aber diese innern Ursachen die Ideen (Idea) der Dinge, welche von der Wesenheit (Essentia) nach Aussen hervorgebracht werden; also kömmt die Verschiedenheit der Dinge der Welt von der Verschiedenheit der Einheiten, welche in dem schöpferischen Verstande (intellectus) bestehen, und die Ideen der Dinge sind, welche nach Aussen hervorgebracht werden. Die Einheit der Welt aber kömmt von jener allerersten Einheit (ἀρχηγονῳ ἰδεᾳ).

Wir wollen noch eine dritte Beweisart hinzusetzen. Der Mensch wird von dem Menschen erzeugt, und zwar gemäfs der Natur, wie alle eingestehen. Was heifst aber der Natur gemäfs erzeugt werden anders, als aus dem Samen erzeugt werden? Der Samen aber ist aus dem Menschen, und dieser Mensch selbst aus dem Samen, und so ins Unendliche. Ueberdiefs ist der Mensch in dem Samen nur sämlich (seminaliter) und vermöge der Wirksamkeit des Samens (actu seminali) vorhanden, welches ein unvollkommener Act, eine unvollkommene Wirklichkeit oder Verwirklichung ist. Es wird also etwas Vollkommenes, das durch sich selbst ist, vorausgesetzt, das den Samen zur Vollkommenheit füh-

16) Ibid, Fol. 26. col. 1.

ren mag. Was soll aber dieses Vollkommene seyn, ausser die dem Samen angeborne Natur, welche allein das Princip des Lebens und der plastischen Kraft des Samens selbst ist? [17]) Wenn daher die Natur die Verhältnisse, welche durch Wirksamkeit des Samens (actione seminali) in dem menschlichen Samen sind, zur Verwirklichung (ad actum) des Menschen leitet, so mufs sie wahrlich die Verhältnisse des Menschen in einem vollkommneren unkörperlichen Acte in sich enthalten.

Warum sollen wir nun nicht auch dasselbe von den Thieren und den Pflanzen sagen, dafs nämlich auch hier die dem Samen einer jeden Gattung und Art angeborne Natur die Verhältnisse der Thiere und Pflanzen in einer unkörperlichen Actualität (actu incorporeo) enthalte? Gewifs überzeugt uns die Erzeugung der Thiere und Pflanzen, die Anreihung der Theile, und das Leben, dafs Alles nach geordneten Ursachen erzeugt werde. Eben so entstehen aber auch die Steine und Metalle, und alle übrige Werke der Natur nach geordneten Verhältnissen, welche in ihren einzelnen Naturen liegen.

Wenn dieſs nun in allen Zweigen der Erderzeugnisse geschieht, warum sollte dieſs nicht im gehörigen Verhältnisse, auch von der ganzen Natur der Erde gelten, da sie sowohl Thiere hervorbringt, als auch unzählige Pflanzen ohne alle Beihülfe der Menschen hervorkeimen macht? — Wie wäre dieſs möglich, wenn sie nicht die Verhältnisse und die erzeugenden Kräfte aller derselben enthielte?

Wenn nun diese ganze untere Ordnung der Erzeugnisse von dem Monde und dem übrigen Himmel regiert werden, müssen dann nicht für alles dieses auch dort die wirkenden Ursachen und Kräfte zu

17) Ibid. Fol. 26. col. 2.

finden seyn? denn sonst müfsten ja dort oben entweder gar keine Kräfte wirken, oder wenn sie wirken, umsonst seyn.

Wenn aber die wirkenden Ursachen und Kräfte (rationes et vires effectrices) aller dieser Erzeugnisse dort oben im Himmel sind, warum sollen sie nicht auch in der ganzen Welt seyn? und zwar nicht blofs die Ursachen dieser und jener, sondern aller Wesen, wie die Natur der allgemeinen Welt die Mutter alles Materiellen ist? — Wenn ferner die Ursachen aller Dinge in der Natur der Welt sind, warum sollten sie nicht auch, nur auf eine vorzüglichere Weise in der Weltseele seyn, welche die Mutter dieser Natur ist? — Wenn sie aber in der Weltseele sind, warum nicht auch in dem erschaffenen mitgetheilten Verstande (intellectu participato), aus dem die Seele selbst ist? Wenn aber in diesem, warum nicht im Leben? Wenn im Leben, warum nicht in der Wesenheit desselben? — Wenn aber in dieser, warum nicht in dem wesentlichen Einem? Und wenn in der wesentlichen Einheit, warum nicht in jener ersten Einheit, welche die Idee der ganzen Welt ist? [18])

Und so kommen wir auch durch diese Beweisart auf jene ersten Ideen, von ihnen auf die secundären, und von diesen auf die der dritten Ordnung zurück; denn die primären Einheiten, welche an sich Ideen sind, sind im verständigen Geiste (mente) ἔννοιαι νοεραί, d. i. intellectuelle Begriffe (conceptus); in der Seele wirkende Ursachen (rationes effectrices) in der Natur Samen; in der Materie Formen, welche die Welt erfüllen. [19])

11. Von der Wesenheit und dem Wesen.

Es fragt sich aber, was wir Wesenheit (essentia), und was wir ein Wesen (ens) selbst nennen?

18) Ibid. Lib. XIII. Fol. 26. col. 3. 19) Ibid. Fol. 26. col. 4.

Was kann aber ein Wesen (ens) anders seyn, als das, was ist, alles aber ist, was Seyn (ens) hat, und was einem Andern das Seyn giebt.

Das Seyn selbst aber, was kann es anders seyn, als ein Act des Wesens (actus entis)? Und, wie das Wort „Ist" gleichsam das Band zwischen andern Worten ist, so wird das Wesen (ens) das Band aller und jeder Formen, und gleichsam die Wurzel, aus welcher jede Form hervorwächst, und in der sie alle ihren Grund haben, nur das Eine und die Einheiten ausgenommen, welche selbst einfachere Wurzeln sind, als jedes Wesen.

Da überdiefs jede Form entweder thätig oder leidend seyn kann (agere vel pati), so wird der, welcher sagt, ein Wesen sey das, was handeln und leiden kann, das Wesen richtig umschrieben haben. Und wenn man diefs zugiebt, so wird ein Wesen Kraft (potentia) und Thätigkeit (actio) haben, Kraft, um Etwas zu vermögen, Thätigkeit aber, um zu handeln und zu leiden; denn es giebt ein doppeltes Handeln (agere) und Leiden (pati), und schliefst in sich das Seyn, die Wesenheit und den Act des Seyns; zugleich aber auch Kräfte, (vires) und Thätigkeiten (actiones), und zwar Kräfte, welche zur Bewegung bereitet sind, und Thätigkeiten, welche das dem Wesen natürliche und eigene Werk und Geschäft (opus) vollbringen. Diese Kräfte sind gleichsam eine Ausbreitung (extensio) des Wesens selbst, wie die Thätigkeit eine Ausbreitung (extensio) der Kräfte. [20])

Welches sind aber, wirst du fragen, wahre Wesen? — Alle diejenigen, welche nicht im Subjecte sind, oder welche alles das, was sie sind, durch ihre, und nicht durch eine fremde Natur sind, und wel-

20) Ibid. Lib. XIII. Fol. 28. col. 1.

che in sich bestehen, und schlechthin Wesenheiten sind. — Wahre Wesenheiten aber sind alle diejenigen, welche wahre Wesen sind, so, dafs ein wahres Wesen, eine wahre Wesenheit, und eine wahre Wesenheit ein wahres Wesen ist. [21])

Aber woher, und wo sind dann das Wesen und die Wesenheit? — Da, wo keine Materie ist. — Aber wo ist keine Materie? — Da, wo Alles einfache Formen sind, die keines Subjectes bedürfen, auf sich selbst, in sich selbst und aus sich selbst bestehen (stantes, substantes et constantes), nämlich in der intelligiblen Welt, oder der Welt der Ideen, d. i. in dem ersten Wesen, und der ersten Wesenheit, wo die Materie, wenn je eine da ist, nicht als Materie, sondern nur als Form, und als formale Idee unserer Materie ist. [22])

Die erste Wesenheit ist schlechthin und die einfachste Wesenheit, welche nach den Einheiten der Wesen selbst in der intelligiblen Welt ist. Auf sie folgt dann die Wesenheit des Lebens (vitalis), welche unmittelbar aus der einfachsten hervorgeht, von ihr abhängt, und in ihr ist. — Aus der Wesenheit des Lebens geht dann hervor, und hängt von ihr ab, die intellectuelle, oder verständige (mentalis). — Auf diese folgt die Wesenheit der Seele, auf diese die Wesenheit der Natur, von welcher die Wesenheit der Qualität, und von dieser die Wesenheit der Form, und aus ihr die Wesenheit der Körper hervorgeht. [23])

12. Von dem Leben.

Wenn das ganze göttliche Seyn lebt, und wahres und lauteres Leben ist, so müssen wohl auch alle seine Theile, insoweit dieses eine das göttliche All-Eins (un-omnia) ist, wahre Wesen seyn, und

21) Ibid. Fol. 28. col. 4. 22) Ibid. Fol. 29. col. 1. 23) Ibid.

leben, und zwar ein eigenes Leben haben, so, dafs es vollkommen wahr ist, wenn das Evangelium sagt, „was in ihm (der das Leben ist,) gemacht worden ist, war Leben.“ [24])

Aber welches Leben? Wir müssen daher zuerst noch die Bedeutung dieses Wortes aufsuchen, damit wir vollkommen einsehen, was Leben ist.

Es scheinen uns aber diejenigen Dinge zu leben, und Leben zu haben, welche sich auf jede Weise bewegen und das Prinzip dieser Bewegung in sich haben. Das Princip der Bewegung ist aber die Seele, also scheinen diejenigen Dinge zu leben, welche beseelt sind. Defswegen nannten auch Viele der Alten Seele dasjenige, welches durch sein Seyn (Essé) und seine Gegenwart den Körpern das Leben giebt. Defswegen haben sie auch das Leben nach 4 Stufen eingetheilt, in das vegetirende (vegetalis), empfindende (sensitiva), bewegende (motiva) und verständige (intellectualis). Und in der That scheint von der Seele ein Leben in die Körper zu kommen, durch welches sie so lange leben, als die Seele gegenwärtig ist, und wir sehen, dafs mit dem Entweichen oder Aufhören derselben in den Pflanzen und Thieren auch das Leben entweiche und aufhöre, es mag in der Ernährung, oder in der Empfindung (sensatione) oder in der Bewegung bestehen.

Aber keines von diesen Leben, welche zur niedrigsten Classe gehören, scheint dem Vollkommensten zuzukommen, dessen Leben nicht von einer Seele abzuhängen scheint, da es viel höher und vortrefflicher ist, als die Seele. Zudem lebt die Seele selbst von diesem Einen, indem es von ihm die Wesenheit (Essentia) hat, also auch das Leben von ihm haben mufs. Der Seele ist aber auch Verstand

24) Ibid. Lib. XIV. Fol. 30. col. 1.

(intellectus) gegeben. Nun ist aber sowohl jener obere (allgemeine) Verstand (intellectus) als auch der, welcher an diesem Theil nimmt, lebendig. Um so vielmehr wird also jener höchste und schlechthin nicht mehr mittheilbare Verstand (intellectus imparticipabilis) lebendig (vivus et vivens), ja das wahrste, höchste und beste Leben selbst seyn.[25])

Daher scheint das Leben zwei Bedeutungen zu haben, nämlich die Wesenheit des Lebenden, wodurch es lebendig ist, in welchem Sinne Aristoteles sagt: „das Leben sey den Lebendigen Seyn, und die Thätigkeiten (actiones) des Lebens;“ in welchem Sinne ebenderselbe sagt „Leben ist Empfinden, Verstehen u. s. w. (vita est sentire, intelligere etc.)

Welche von diesen beiden Formen des Lebens werden wir als das erste Leben im ersten Wesen, und in der ersten Wesenheit nennen? Ich denke beide; denn wie das Leben das nächste Kind der Wesenheit (proxima proles Essentiae) ist, so ist es auch die erste lebendige Wesenheit (vivens essentia); denn die erste und höchste Wesenheit kann durchaus nicht todt seyn; sie lebt also und ist Leben, d. i. sie bewegt sich, und bewegt sich in sich, d. i. sie gähret, (fervescit); weſswegen es von den Griechen ζωή, gleichsam von ζεουσα (fervens gährend) und Wesenheit hervorsprudelnd, τὸ ζεον της ουσιας genannt worden zu seyn scheint, weil es nämlich nicht müssig ist, noch träg, sondern aufgeregt, und zum Thätigseyn erwacht.

Wie überdieſs die Wesenheit einem Dinge geradezu seinen Bestand giebt (constituit), und macht, daſs es da ist und besteht (existere et subsistere), so erregt das Leben die Wesenheit selbst, und ist entweder die Bewegung der Wesenheit, oder ist in ihr

25) Ibid. Fol. 3o. col. 2.

die Ursache der Bewegung; denn alles, was sich bewegt, bewegt sich, weil es des Lebens theilhaftig ist, und das wahre Leben ist nichts anders, als die Bewegung der Wesenheit in sich selbst.

Wenn sich daher die Wesenheit und das Wesen bewegt, so bewegt es sich durch das ihm innere Leben; wenn der Verstand (intellectus), wenn die Seele sich bewegt, so geschieht dieſs gleichfalls durch das ihnen angeborne Leben; und wenn endlich Körper von der Erde bewegt werden, so werden sie bewegt durch das Leben, welches in der Seele ist. [26])

Da also die innere Bewegung das Leben, und das Leben die innere Bewegung ist, so fassen wir das Leben in seiner wesentlichen Definition auf, wenn wir sagen, das Leben sey die Wesenheit, welche die Thätigkeit erzeugt; denn da die Wesenheit und jedes Wesen durch die angebornen Kräfte sich zur Thätigkeit vorbereitet, und beeilet, so ist diese Vorbereitung und Beeilung allerdings eine innere Bewegung, welche wir eine Bewegung der Wesenheit nennen, und diese Bewegung selbst Leben heiſsen. Ueberall aber ist das Leben ein Wallen, (fervor) der Wesenheit und Erzeugung der Thätigkeiten, und Alles, was durch Theilnahme am allgemeinen Leben lebend ist; ist eine wallende oder gährende (fervens) und erkennende (cognoscens) Wesenheit, weil alles Leben auf seine Weise ein theilnehmender Verstand (participans intellectus) ist. [27])

13. Von dem erkennenden Verstande.

Die Erkenntniſs (cognitio) ist nichts anders, als die Einigung und das Zusammengehen (coitio) des erkennenden Verstandes (intellectus) mit dem Erkennbaren. Bei den Griechen heiſst sie γνωσις, und

26) Ibid. Fol. 3o. col. 3. 27) Ibid. Fol 3a. col. 4.

gleichsam νεα γενεσις (eine neue Erzeugung), wie νοησις oder νοεσις ein Zurückgehen zu der Wesenheit selbst bedeutet. Doch genug von der Ableitung der Benennung.

Die Sache selbst verhält sich aber so, dafs sowohl die γνωσις (cognitio, Erkenntnifs), als die νοησις (intellectio) Verständnifs ein Zurückgehen desjenigen, was hervorgegangen ist, zu dem ist, woher es ausgegangen ist. Durch dieses Zurückgehen wird aber das Aussenseyn nicht aufgehoben, sondern nur das, was aussen ist, in wie ferne es Aeusseres ist, wird abermal in das zurückgeführt, von dem es hervorgegangen, und wovon es sich entfernt und entäussert hat. Daher kann man die Erkenntnifs (cognitio), weil das Erkennende in das zu Erkennende verwandelt, und in dieser Verwandlung gleichsam erleuchtet wird (illustratur), auch eine Erleuchtung (collustratio) und eine solche Ergiefsung und Einströmung des Lichtes von dem zu Erkennenden in das Erkennende, dafs sie ihm wesentlich wird, nennen.

Aber vielleicht ist diese Erleuchtung (collustratio) vielmehr die Ursache der Erkenntnifs (cognitio), als die Erkenntnifs selbst? — Wir wollen es also untersuchen: Wenn der Erkennende noch nicht actu (d. i. wirklich) erkennet, verlangt er dann wohl das Erkennbare, als desselben bedürftig? Ferner, wie verlangt der Erkennende das Erkennbare? — in so weit es Wesen (Ens hypostasis sive Substantia) ist, oder in so weit es erkennbar ist, d. i. in seinem Lichtglanze (claritudine), welcher gleichsam die Blüthe und der Schimmer ist, der von dem Wesen als dem Erkennbaren ausstrahlt, und dem nach oben gerichteten Verstande (intellectus) begegnet, sich mit

28) Ibid. Libr. XV. Fol 31. col. 3.

demselben verbindet, denselben vervollkommnet, und die Begierde desselben mit der Fülle seines eigenen Lichtes sättiget. Es verlangt daher der erkennende Verstand (intellectus) nach dem Wesen, aber nicht, weil es Wesen (Entitas) ist, sondern seines Lichtglanzes wegen, d. i. nicht wegen dem, was es ist, sondern defswegen, weil es ein Erkennbares ist, welches ihm so verwandt ist, dafs es mit ihm, und er mit demselben sich vereinigen könne.

Was mag aber dieser Lichtglanz (claritudo), der nur von dem geistigen Auge (mente) wahrgenommen werden kann, und wahrgenommen wird, wohl seyn? Ist er das Wesen selbst, oder jenes wesentliche Licht, das dem Wesen inwohnt, durch welches das Wesen selbst erkannt wird, und welches dem Wesen selbst so innig ist, wie das Licht und der Lichtglanz (claritudo) der Sonne? — Ich behaupte, dieser Lichtglanz (claritudo) sey zwar erstlich (primario) dieses wesentliche Licht selbst, aber dann auch zweitens (secundario) das Wesen selbst, da durch dieses dem Wesen wesentliche und innige Licht auch das Wesen ein Erkanntes, und verständlich wird, (intelligatur).

Wie daher das Wesen, das Leben, und der begreifende Verstand (intellectus), so mit einander verbunden sind, dafs sie demungeachtet durch ein verschiedenes Verhältnifs und einen verschiedenen Begriff (ratione et notione diversa) von einander verschieden sind, so werden auch in der begreifenden Erkenntnifs (cognitione intellectuali) das Erkennbare, die Erkenntnifs und das Erkennende sich eben so zu einander verhalten, dafs in dem Begriffe (intellectione) verschieden seyen, und unterschieden werden, die unter sich geeiniget, und innigst eins sind. Denn es besteht ja der Verstand (intellectus) durch seine eigene Bestandheit (hypar-

xis), das erkennbare Wesen aber durch Theilnahme an der Wesenheit. [29])

14. Von den reinen Geistern, als den unmittelbarsten dienenden Werkzeugen Gottes.

Jedermann giebt zu, dafs es zweierlei Arten von Wesen giebt, αὐθυμοστατα, d. i. durch sich selbst bestehende, wie die Einheiten, Wesenheiten, Leben, verständige, reine Geister (intellectus) und in Leiber gekleidete Seelen, dann ἑτεροστατα, durch ein anderes bestehende, wie alle Körper, und alles Körperliche. [30])

Da nun beide als einander entgegengesetzte Gattungen sich ihrer Natur nach nicht mit einander verbinden können, so mufs es Mittelwesen geben, welche zwischen den Extremen stehen, und entweder Eins, oder Zwei, oder auch Drei sind, d. i. entweder reine Geister (mens), oder Seelen, oder Natur.

Die Körper nämlich, welche nicht in sich selbst, sondern in einem Andern, d. i. in der erzeugenden (naturante) Natur sind, müssen auch in einem Andern ausser sich ihre Kraft und Thätigkeit haben; also können sie sich nicht selbst halten, erhalten, bewahren (continere) und regieren, und haben dazu eines andern nothwendig, und zwar eines Nichtkörpers, also eines Unkörperlichen, das durch den ganzen Körper gleichförmig ausgegossen ist. So eine unkörperliche Kraft, die durch den ganzen Körper ausgegossen ist, nennen wir Natur, welche eigene Qualitäten mit sich bringt, welche wir kurzhin Wärme (calor) und Feuchtigkeit (humor) nennen. Diese verbindet die Theile des Körpers mit einander, jene hingegen macht und erhält das Verbindungsmittel (gluten). [31])

29) Ibid. Fol. 32. col. 1. 30) Ibid. Lib. XVIII. Fol. 39. col. 1.
31) Ibid. Fol. 39. col. 2.

Das Bindungsmittel aber ist in den Körpern der Diener (minister) des Einen und der Einigung, die zusammenstimmende Thätigkeit der Wärme und der Feuchtigkeit aber wirkt in dem ganzen Körper die Sympathie; die nicht übereinstimmende Thätigkeit derselben aber wirkt die Dispathie, Nichtsympathie und Antipathie, diese aber die Auflösung des Bindungsmittels und der ganzen Masse (molis), wenn sie nicht von einem andern in ihren Schranken erhalten, und gedeihlich unterhalten (foventur) werden. Wovon sollen sie aber gedeihlich unterhalten (foventur) werden, als von dem Unkörperlichen, von dem Virgilius singt.

Spiritus intus alens, totamque infusa per artes
Mens agitans molem toto se corpore miscet.

Dieser Geist aber und seine Erkenntnifskraft (mens) ist das Kind der Seele, und ihr in und durch den Körper ausgegossener Lichtstrahl, welchen wir die Natur nennen. [32])

Es hat aber die Erkenntnifskraft des Geistes, oder der mitgetheilte Verstand (intellectus participatus) rücksichtlich der theilnehmenden Seelen dasselbe Geschäft, welches die in diesem Sinne verstandene Natur rücksichtlich der Körper hat, in dem die Seelen das Erkennbare (intelligibilia) nur durch die Erkenntnifskraft (mentem) des Geistes erkennen (intelligunt); diejenigen Seelen aber, welche diesen Lichtstrahl nicht haben, wie die Thierseelen, ihr Leben verstandlos, und erkenntnifslos (amentes et dementes) hinbringen, und zwar Empfindung (sensum) haben, wodurch sie das Aeussere, nie aber sich selbst vollkommen wahrnehmen.

Höher als die Seele stehen endlich diejenigen reinen Geister (intellectus) oder Intelligenzen (men-

32) Ibid. Fol. 39. col. 3.

tes) welche nicht blos durch Theilnahme (participatione) sondern ihrer Wesenheit nach verständige Intelligenzen. (mentes) sind.

Durch diese wunderbare schöne und mehr als goldene Kette, ausgehend vom Vater, und sich fortsetzend durch die erste und zweite (prima et secunda) göttliche Weisheit, den Sohn und den heiligen Geist dann die erschaffenen reinen Geister, die Seelen, und die erzeugenden Naturen (naturae naturantes) werden die Körper, welche durch sich (als ἑτεροστατα) weder bestehen, noch sich erhalten oder bewahren könnten, erzeugt, erhalten, regiert und bewahrt. [33])

15. Ob die Welt beseelt sey.

Unter den göttlichen Seelen, räumen die vorzüglichsten Philosophen den ersten Platz der Weltseele ein, weil sie dem vorzüglichsten und vollkommensten aller Körper Leben, Erkenntniſs und Bewegung giebt.

In dieser Behauptung stimmen die ganze jonische Schule, nämlich Thales, Heraclit, Anaxagoras, Archelaus, aus der italienischen Schule Pythagoras und alle seine Anhänger, Parmenides, Zeno, Empedocles, Plato mit allen seinen Schülern, und beinahe alle Stoiker, ja selbst Democritus (nach Plutarchs Zeugniſs) überein.

Nur Leucipp und Epicur stimmen für das Gegentheil, und behaupten, die Welt sey unbeseelt. Allein diese zwei einzelnen Männer haben, in Vergleich mit so vielen und so grossen Männern wenig Autorität, wenn sie nicht so wichtige Gründe angeben, daſs sie uns überzeugen, daſs in der Welt-

33) Ibid. Fol. 39. col. 4.

regierung der Zufall, den sie als einen Gott verehren, einer Seele vorzuziehen sey.

Nach diesen, welche die Welt zum Leichnam machen, hat auch Aristoteles, der, als er noch Platons Freund war, aus dem Munde desselben gehört hatte, dafs die Welt thierischer Natur (animal) und mit einer vernünftigen Seele begabt seye, und demselben gemäfs in seiner mystischen Philosophie lehrte, späterhin, nachdem er Platons Gegner geworden, von sich und von Platon abfallend, seine eigene Lehre in die Philosophie gebracht, dafs nicht die ganze Welt, sondern nur ein Theil derselben beseelt sey. Diefs sey der Himmel, und er nur habe das Princip der Bewegung in sich, die Elemente hingegen seyen ohne Seele, und ohne Princip der Bewegung. Auch den Gestirnen legt er eine Seele, und zwar, wie es scheint, eine vernünftige bei; ferner setzt er gleich darauf hinzu, die einzelnen Himmelssphären seyen gleichfalls beseelt, und sagt endlich, dafs der Verstand des ersten Lebens, und des ersten Principes viele Vorzüglichkeit in Vergleich mit den übrigen haben müsse.

Wie nun? — Werden wir diese Welt, welche in ihrer Ganzheit und in ihren Theilen alle Philosophen und mit ihnen selbst Aristoteles, als vollkommen anerkennen, zum Monstrum machen, das zur Hälfte (nämlich in Rücksicht des Himmels) beseelt, zur Hälfte aber, (nämlich in Rücksicht der irdischen Elemente) unbeseelt ist?

Nirgends hat Aristoteles, dieser sonst so genaue Philosoph, wie es scheint, den Elementen Seele und Leben zugestanden, ein einziges Mal ausgenommen, wo er ihnen gegen seine eigenen Gesetze, nach welchen das Leben eine innere Bewegung der Dinge ist, ein übertragenes (translatitiam) von Aussen mitgetheiltes Leben giebt.

Von

Von seinen Commentatoren beweisen Alexander Aphrodisius, Philoponus, und Simplicius aus vielen Gründen, dafs der Himmel beseelt sey, Simplicius behauptet sogar, dafs die Gestirne nicht allein beseelt seyen, sondern dafs sie auch Empfindungsvermögen (animum sensitivum) haben.

Unsere christliche Theologen, sowohl ältere als neuere theilen sich in drei Meinungen: denn a) einige ziehen das aristotelische Monstrum vor, und sagen, der Himmel und die Gestirne allein seyen beseelt, wie z. B. Origenes, Hieronymus, Augustinus, und unter den neuern Thomas, Scotus, Cajetanus et Aureolus Theophrastus; — b) andere läugnen auch diefs, wie Lactantius, Basilius, Cyrillus, Ambrosius und Damascenus; c) andere endlich, sind in der Sache ungewifs und zweifelhaft, oder haben, was sie früher gelehrt hatten, widerrufen, wie diefs dem Augustin, Hieronymus, und Thomas geschehen ist.

Die heilige Schrift selbst, wenn mich mein Gedächtnifs nicht täuscht, läugnet, und behauptet nirgends, dafs der Himmel, die Gestirne, oder die Welt beseelt oder unbeseelt sey, und deswegen konnten die Theologen ohne Sünde in dieser Sache verschiedener Meinung seyn. Aber auch uns sey es erlaubt, das, was zur grössern Ehre Gottes mehr beiträgt, zu betrachten.

Wir behaupten daher, dafs nicht nur die Gestirne und die Sphären, (wenn Sphären im Himmel sind) sondern auch der ganze Himmel beseelt sey. Damit wir aber die Welt nicht mit den Peripatetikern zu einem Monstrum machen, behaupten wir noch überdiefs mit dem ehemals noch weisern Aristoteles, Plato und allen ältern sowohl Griechen als Nichtgriechen, (Barbaris) Aegyptern, und Chaldäern, dafs die ganze Welt beseelt, seye. Daraus, folgt, dafs nicht nur die Himmel, und alle ihre Theile, sou-

dern auch die Elemente alle, und alle ihre einzelnen Theile, so lange sie von ihrem Ganzen nicht abgerissen sind, beseelt seyen.

An unserer Behauptung hindert uns keineswegs, dafs sowohl der Himmel und die Gestirne, als auch die Elemente und Metalle, Steine und Pflanzen keine Empfindungswerkzeuge haben, um ihnen deswegen alles Leben abzusprechen; denn das Leben ist nicht nothwendig mit der Empfindung verbunden; denn es lebt auch jede menschliche und und thierische Seele, jeder menschliche und thierische Geist, (anima et animus), es lebt jeder Verstand und jedes verständige Gemüth (intellectus et mentes omnes), es lebt auch das erste Leben selbst ohne Körper, und ohne körperliche Organe, es leben endlich in der intelligiblen Welt, d. i. im Abgrunde der Gottheit, die Samen aller Leben und Wesenheiten.

Da also so viele Wesen, die theils der Welt angehören, theils über sie sind, (mundana et supramundana entia) ohne Organe leben, warum sollen wir gerade bei der Welt Organe verlangen, damit sie leben könne? Und wenn man den gröfsten Theilen der Welt (den Himmel und den Gestirnen) ein Leben ohne Empfindungswerkzeuge zugesteht, warum fordert man sie von der ganzen Welt, um sie als lebendig anzunehmen? — Und wenn diese Werkzeuge dem Himmel, den Theilen des Himmels, und der ganzen Welt zum Leben nicht schlechthin nothwendig sind, warum sollen sie den Elementen, oder den Metallen, Steinen, Pflanzen u. s. w. nothwendig seyn? Und wer kann behaupten, dafs die Elemente nicht wirklich ihrem Leben angemessene Werkzeuge und Organe haben, weil nämlich wir sie nicht zu sehen, und zu erkennnen vermögen? —

Wir haben aber noch einen directen und evidenten Beweis für das Belebtseyn aller Wesen, wel-

chen Theophrast, der Schüler des Aristoteles gegeben hat, indem er sagt: „kein Körper sey ohne Seele achtungswerth (honorabile).“ Alexander Aphrodisius setzt hinzu: „ein beseelter Körper sey vortrefflicher, als ein unbeseelter.“ Wenn nun den Körpern der Ameisen und Blattläuse, so verächtliche Thierchen sie auch sind, die Seele nicht fehlt, wie sollte sie der Welt, dem vortrefflichsten aller Körper fehlen? — Zudem wenn diese Blattläuse, wenn alles übrige Verächtliche, wenn die Pflanzen, wenn die Zoophyten ihr Seyn und ihr Leben von der Welt haben, Niemand aber giebt, was er nicht hat, wie möchten die unbeseelte Welt und Erde das geben, was sie selbst nicht haben? — Wie würde das Wasser und die Luft andern, aus dem Wasser und der Luft gebornen, und darin lebenden das Leben geben können, wenn diese Elemente es selbst nicht hätten? —

Wenn die Peripatetiker diesen Gründen nichts Wahres entgegensetzen können, und denselben nachgeben, aber doch zweifeln, ob nur Eine Weltseele sey, oder ob für die einzelnen vorzüglichsten Theile der Welt auch einzelne Seelen müssen angenommen werden, so antworten wir mit Hermes, daſs der Einen Welt auch Eine Seele zukomme, daſs aber auch ihre vorzüglichen Theile alle für sich ihre eigene Seele haben, und so von ihnen die weniger vorzüglichen, bis zu der geringfügigsten herab, und werden dieſs mit Beispielen bestätigen.

So werden nämlich in den Thieren und den Pflanzen andere Thierchen geboren, die ihr eigenes Leben haben, z. B. Würmer, Fliegen und Insekten verschiedener Art, welche getrennt von dem Körper des Pferdes, des Ochsen u. s. w. doch noch eine Zeit lang, also ihr eigenes Leben leben.

Wenn nun die Erfahrung durch unzählige solche Beispiele lehrt, es könne so zu sagen, eine kleinere

Seele in oder aus einer grössern geboren werden, und dann abgesondert durch sich allein leben, wird sich daraus nicht der Schluſs machen lassen, auch in der von ihrer eigenen Seele beseelten Welt können die einzelnen Theile derselben auch durch ihre eigene Seelen beseelt seyn.

Wollte man einwenden, der Weltkörper wäre nicht der vollkommenste, wenn er sich nicht selbst genug wäre, und daher keines andern Körpers zu seinem Bestehen bedürfte, so geben wir alles zu, das einzige ausgenommen, daſs die Welt, weil sie keines andern Körpers bedarf, deswegen auch keiner Seele bedürfe, da die Natur eines Körpers mit sich bringt, ohne Seele nicht leben, nicht erhalten werden, sich nicht bewegen zu können, weil jeder Körper nur (heterostatum) ein durch ein Anders bestehendes ist.

Der Weltkörper selbst hat aus diesem Grunde, eben weil er Körper ist, zu seiner Erhaltung eine mit ihm verbundene Seele nothwendig; denn die Seele bewirkt nach ihrer Wesenheit, und durch ihre Gegenwart in dem Körper a) die Beseelung, b) die Belebung, c) die Bewegung und d) die Einigung seiner Theile.

Die Weltseele ist daher dem Weltkörper gegeben und mit ihm vereint, damit die Welt so schön wurde, als wir sie sehen, damit sie verdiente κοσμος, d. i. Schönheit genannt zu werden. [34])

16. Von den unvernünftigen Seelen.

Wenn nun dem so ist, wie es wirklich ist, was muſs dem Philoponus und Simplicius (den Erklärern des Aristoteles) eingefallen seyn, daſs sie die Natur

34) Panpsychia Lib. IV. Fol. 54—56.

für etwas Unvernünftiges (rem irrationalem, πραγμα ἀλογον) erklären, was ihnen der Pöbel der Peripatetiker leichtlich geglaubt hat.

Noch mehr verwundere ich mich aber über den Proclus, welcher, obschon einer der grossen Platoniker, welche behaupten, alles sey von der wirkenden Vernunft entstanden, doch auf die Meinung verfiel, dafs er gestand, die Natur sey unvernünftig (irrationalis, ἀλογα).

Nun hat zwar Hermes drei Classen von Geistern (animorum) unterschieden, nämlich göttliche und menschliche, welche beide vernünftig (rationales) sind, und welche dann die Platoniker in göttliche, englische, teuflische und menschliche unterabgetheilt haben, und endlich eine unvernünftige, nämlich der Thiere, der Pflanzen (stirpium), und der Elemente. Ich kann aber mit dieser ganzen Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Geistern (animorum) nicht verstanden seyn; denn ich halte keinen Geist (animum) seiner Natur nach für unvernünftig, da jeder Geist (animus) aus mitgetheiltem und ursprünglichem Verstande (intellectu et mente) besteht, aus dem ursprünglichen Verstande (mens) aber (unmittelbar) nichts Verstandloses (amens) hervorgehen kann. Wollte Jemand auch sagen, die Geister (animi) gehen nicht unmittelbar von der ersten und zweiten göttlichen Weisheit (mente vel intellectu divino) aus, sondern von der Weltseele (mundi animo), oder sie seyen ein abgerissener oder neu erzeugter Theil derselben, welches die Meinung des Hermes zu seyn scheint; so können auch nach dieser Meinung keine Geister (animi) unvernünftig seyn, weil die Weltseele selbst, im höchsten Grade vernünftig ist; und also von ihr kein unvernünftiger Theil abgerissen werden kann. Wollte man sagen, es werden die andern Geister (animi) von ihr neuerdings

erzeugt, so werden zwar diese neu Erzeugten von der hervorbringenden Ursache in einer gewissen Beziehung verschieden seyn, aber doch zum Theil mit derselben identisch bleiben, und daher nicht ganz unähnlich, sondern auch ähnlich mit ihr, aber in einem niedern Grade, aus ihr hervorgehen, und daher zwar weniger vernünftig, aber nicht ganz unvernünftig seyn können. [35])

Wir schliefsen daher mit Plutarch, Porphyrius und selbst mit Pythagoras, dafs alle Thiere, welche entweder eine Stimme von sich geben, oder auch ohne dieselbe für sich innerlich Schlüsse machen, (ratiocinio intrinseco utuntur) nicht für unvernünftig gehalten werden können. Es geben aber alle diejenigen Thiere entweder Stimmen von sich, oder bedienen sich ohne Stimmlaute der innern Schlüsse, (utuntur intrinseco ratiocinio) welche mit Empfindung (sensu) und Gedächtnifs begabt sind. Es giebt aber kein Thier, das nicht wenigstens einige Empfindung und Gedächtnifs hätte, indem sie sich alle an das, was ihnen nützlich oder schädlich ist, erinnern, was Nichts ist, als die Vergleichung und Verbindung eines frühern durch die Empfindung (sensu) wahrgenommenen Gegenstandes (termini) mit einem spätern, dieses aber ist das Werk des Schlufsvermögens (ratiocinii) und das Geschäft einer inner sich schliefsenden (syllogizantis) Seele.

Die Empfindung (sensus) aber, welche sich in das Gedächtnifs ergiefst, und dasselbe durch sein Bild formet, (figurat) ist ohne Zweifel eine Erkenntnifs; alle Erkenntnifs aber kömmt von dem ursprünglichen Verstande (intellectus), oder wenigstens von der Weltseele auf die niedern Dinge herab. Da also alle Seelen entweder Erzeugnisse des schöpferischen

35) Panpsychiae Lib. V. Fol. 57. col. 1. 2. und 59. col. 1.

Verstandes (intellectus) sind, wie die menschliche, oder wenigstens Theile der Weltseele, wie die Thierseelen, so mufs jede Seele vernünftig seyn.

Uebrigens scheinen die Werke, welche die Thierseele vollbringt, zweierlei Art zu seyn, nämlich Werke in Beziehung auf sich selbst, und gleichsam in sich selbst, und Werke ausser sich. In Beziehung auf sich selbst, und in Beziehung in sich selbst wirkt die Seele, wenn sie sich selbst einen Körper, und gleichsam einen Wohnort bauet, in dem sie wohnen könne, worüber Plato und Aristoteles in ihren mystischen Büchern hinreichend gesprochen haben. Jede Seele bildet sich nämlich nach ihrer Art einen eigenen Körper, hüllt sich gleichsam in denselben ein, belebt, ernährt, vermehrt und erhält ihn auf die künstlichste, unfehlbarste, beständigste und regelmäfsigste Weise.

Das zweite Werk der Thierseelen geht nach aussen, wobei sie immer mit höchster Vernünftigkeit (ratione) verfahren. So z. B. bauen die meisten Vögel ihre Nester so künstlich, dafs keine menschliche Kunst sie nachahmen, noch viel weniger erreichen kann, und warum soll ich hier ihre Gebährungen, die Vertheidigung, die Ernährung und die Besorgung ihrer Jungen aufzählen, die wir nur zu bewundern vermögen? Und wer wird läugnen, dafs alles dieses der höchsten Vernunft gemäfs (ratione) vollbracht wird? [36])

Der charakteristische Unterschied, der unter den Thieren ist, kömmt nicht von der Materie her; denn Niemand wird sagen, dafs die Materie es sey, welche macht, dafs der Fuchs mit Feinheit (acute) schliefst und vernünftelt (syllogizet), nicht so aber das Rindvieh. Also kömmt dieses von der zweiten

36) Ibid. Fol. 58. col. 2.

Natur, nämlich von der Form. Was ist aber die Form der Thiere anders, als ihre Seele? — Entweder mufs man daher sagen, die Seele der Thiere mache die Werke, welche Plutarch und Porphyrius aufgezählt haben, oder, wenn sie ihre Natur machen soll, so mufs man wenigstens gestehen, dafs diese Natur nicht ganz unvernünftig sey. (irrationalis, ἀλλογος). [37])

Anmerkung des theologischen Censors P. Fr. Jacob de Lugo, Magister des apostolischen Pallastes.

„Die Theologie giebt nicht zu, dafs Alles, was von dem ersten schöpferischen Verstande geschaffen worden, deswegen selbst verständig seyn müsse. Denn Gott wirkt nicht, so viel er kann, nach der Allmacht seiner Natur; sondern nur nach dem Mafse seiner Weisheit, wie es sein Wille für gut findet."

„Uebrigens steht zwar in der heiligen Schrift nirgends ausdrücklich, dafs die Thiere ganz und gar vernunftlos seyen: allein man liefst doch beim Apostel Judas in seinem Sendschreiben, v. 10. dafs die verstand- und sprachlosen Thiere was sie wissen, nur durch den Instinkt erkennen: und abermal bemerkt der Psalmist Psalm XXXI. 15. dafs Pferde und Maulthiere keinen Verstand haben. — Wenn es daher beim Hiob heifst, XXXVIII. 36. „Wer verlieh wohl dem Hahne Verstand? so kann das wohl nur von einem gewissen Natursinne, welchen Gott dem Thiere verlieh, ausgelegt werden."

Dergleichen Anmerkungen kommen mehrmal besonders am Schlusse der Bücher der Pancosmia vor; darinnen dieser theologische Censor, der damals zugleich das Amt des Inquisitors versah, die Leser erinnert, in welchen Stücken die Theologie etwas anders lehrt; ohne sich jedoch herauszunehmen, etwas von dem, was Patritius setzte, auszustreichen, oder zu unterdrücken. — Eine Bescheidenheit, die gewifs verdiente von unsern heutigen Censoren nachgeahmt zu werden! — Denn es wäre doch seltsam, wenn im XVI. Jahrhundert, sogar in Rom unter den Augen des

11) Ibid. Fol. 59. col. 1.

Papstes und seines Inquisitors, eine grössere Freiheit geherrscht haben sollte, als nun im XIX. Jahrhunderte hin und wieder besteht.

Panaugia und Pancosmia.

1. Von dem ersten Raum erfüllenden, dem Lichte.

Ausser dem väterlichen Abgrunde (profundum) ist zuerst der Raum geschaffen worden, ohne welchem alles andere nicht seyn und nicht bestehen könnte.

Der Raum ist aber seiner Natur nach nothwendig entweder leer oder erfüllt. Was aber erfüllt ist, ist es entweder von sich selbst oder von etwas Anderm. Da aber der Raum das allererste Produkt war, so war damals noch nichts anderes; also konnte dieser Raum nur von sich selbst und seinen Dimensionen erfüllt seyn. Von sich selbst erfüllt seyn ist aber eben so viel, als von jedem andern leer seyn. — Wir suchen daher seine Erfüllung von einem andern Dinge.

Von was konnte daher der Raum allererst erfüllt werden? — Von dem nämlichen, was sich durch ihn am leichtesten verbreitet (fundit.) Was kann aber dieſs seyn, als das erzeugte (erschaffene) Lichtwesen, die Lichte nämlich oder Lichtheit, (lumen)? —

Dieses Licht verbreitet sich offenbar von dem Vater und der Quelle des Lichtes, von Gott; Gott ist nämlich das erzeugende (erschaffende) Licht (lux) und in ihm ist keine Finsterniſs. Das erzeugende Licht muſs nothwendig das erzeugte (lu-

men) ausströmen, und dieses erzeugte Licht kann nur von dem erzeugenden Lichte kommen. [1])

Vom ersten Lichte (a luce prima) ist also die erste Lichte oder Erleuchtung (lumen primum) wie von den zweiten Lichtern (a secundis lucibus) die zweiten Erleuchtungen (lumina secunda) sind, dann von den dritten Lichtern die dritten (a tertiis lucibus, tertia lumina) u. s. f.

Von Gott strahlte also das erstgeborne ursprüngliche Licht aus. Aber war dieſs wohl schon ehe „Gott sprach: „Es werde Licht.“ oder wurde es erst als er es sprach? —

War vor diesem Befehle kein Licht in dem leeren Raume? oder waren Finsternisse darin? oder war ein Mittelding zwischen Licht und Finsterniſs? —

Wenn wir sagen, die Finsternisse seyen vor dem Lichte, in dem leeren Raume entstanden, so fragt sich, von welchem Dunkeln diese Finsternisse entstanden? denn alle Finsterniſs kömmt und ist in in dem Dunkeln (Undurchsichtigen). Aber dieſs fand sich noch nicht in dem noch leeren Raume.

Wenn wir sagen wollten, es sey ein Mittelding zwischen Finsterniſs und Licht vor dem Lichte gewesen: so müſste es aus den Finsternissen und dem Lichte zusammengesetzt seyn. Wir haben aber so eben bewiesen, daſs in dem leeren Raume keine Finsternisse haben seyn können.

Es ist daher nothwendig, daſs nur Licht in demselben gewesen, und daſs es ganz wahr ist, „Gott wohne im unzugänglichen Lichte, und zwar nicht erst nachdem er es in der geschaffenen Welt her-

---

1) Pancosmia Libr. IV. Fol. 73. col. 3. Tennemann übersetzt lux und lumen mit Licht und Helligkeit. Geschichte der Phil. IX. B. S. 251.

vorgehen liefs, sondern immer und von Ewigkeit her. —

Gott hat also von Ewigkeit her das Licht (φῶς) und die Lichte bewohnt, und bewohnt noch das unzugängliche Licht, das von ihm ausgeht. [2])

Von Gott also dem ersten ursprünglichen Lichte, (luce primaria), strahlte der erstgeborne Lichtglanz (lumen primigenium) aus, von Einem ursprünglichen Lichte eine Lichtheit oder Erleuchtung, von dem unendlichen ursprünglichen Lichte das unendliche secundäre; denn Gott ist ατειρο-δυναμος, d. i. unendlich mächtig, von der unendlichen Macht kömmt auch die unendliche Wirksamkeit (actio), und von ihr nothwendig die unendliche Wirkung (infinitus effectus), denn wenn er durch die Ausstrahlung des Lichtes, seine unendliche Thätigkeit (actio) kund zu thun (edere) wufste, vermochte und wollte, (das Gegentheil von ihm zu sagen, wäre unwürdig) so mufste dieser seiner Thätigkeit nothwendig eine unendliche Wirkung, nämlich die Ausstrahlung der Lichtheit und Erleuchtung vom göttlichen Lichte ausgehend in's Unendliche, entsprechen.

Von dem unendlichen, und vollkommensten ursprünglichen Lichte, war nun auch als secundäres nicht etwa nur endliches, sondern beides sowohl unendliches als endliches, welches ein Theil d. i. Ausstrahlung von jenem ist, zu erwarten. — Das unendliche und unendlich mächtige Licht Gottes hat sich ganz in die Wirksamkeit (actum) und zuerst in das unendliche Licht, in dem es selbst wohnen sollte, ergossen, und daraus erst das endliche Licht hervorgebracht.

Es könnten aber einige den Zweifel erheben, Gott werde zwar das Licht genannt, aber nicht ei-

2) Panosmiae Lib. IV. Fol. 73. col. 3. Fol. 74. col. 1.

gentlich; denn er ist unkörperlich, das Licht ist aber dem Körper nur zufällig und inhärirend. Gott wird daher das Licht genannt, nicht als wäre es ihm inhärirend, sondern wesentlich nach einer viel vollkommnern und wahrhaft göttlichen Weise.

Wir sagen aber im Gegentheil, andere Lichter seyen Lichter, weil sie dem Lichte Gottes ähnlich sind; denn man nennt die Wirkungen den Ursachen ähnlich, und nicht umgekehrt die Ursachen den Wirkungen. Gott ist also in der That Licht, aber nicht nach unserer (der Geschaffenen) Weise, sondern nach seiner (der Gottheit) unaussprechlichen Weise. [3])

In Gott ist also das Licht nicht zufällig, liegt nicht in ihm, wie in einem Subjecte, und dieses Lichtes secundäres Licht (lucis hujus lumen) ist auf keine Weise körperlich, sondern noch ganz geistig und unkörperlich; denn körperlich wird es erst, nachdem es von seiner Quelle durch die Theile und Dimensionen des Raumes auszustrahlen anfängt, diese Dimensionen selbst annimmt, und so anfängt, körperlich und unkörperlich zugleich zu seyn: (wie in der Panaugia ist gezeigt worden).

Wir setzen hinzu, dafs dieses körperlich und unkörperlich gewordene secundäre Licht (lumen illud corporeum et incorporeum) sich durch den ganzen Weltraum ausgiefse; denn wenn wir sagen würden, es giefse sich nur in einen Theil desselben aus, so müfste es entweder der unendlichen Action des höchsten Wesens, widerstanden, oder es zur Ausgiefsung über den ganzen Raum nicht hingereicht, oder ein Hinderniſs die weitere Ausgiefsung gehemmt haben. Allein diese drei Voraussetzungen sind gleich absurd.

3) Ibid. Fol. 74. col. 1.

Wie also nicht etwa nur endliches, sondern auch unendliches secundäres Licht nothwendig vom unendlichen Lichte ausgehen mufste, also mufste es sich auch durch den unendlichen Raum ausgiefsen, und bedurfte daher des Raumes, durch den es ins Unendliche ausgegossen werden konnte; denn vom Lichte konnte nirgends etwas bleiben, als im Raume. [4])

Noch auf eine andere Weise wollen wir versuchen, unsere Lehre zu bestättigen. Es entsprach der Güte des Schöpfers nicht, dafs aller inner- und ausserweltliche Raum gänzlich leer bleiben sollte. Der Raum mufste also erfüllt werden. Aber mit welchem ersten Dinge? (quanam prima re?) Offenbar mit dem, das ihm am nächsten verwandt war, und im Raume vor allen andern am leichtesten sich setzen (se indere) konnte. Was ist aber dem Raume als dem Ausgedehnten ähnlicher, als das Licht, das seinem Wesen nach Ausdehnung ist? —

Das Licht ist überdiefs, wie der Raum a) das einfachste, b) fähig, Alles zu durchdringen, und von Allem durchdrungen zu werden, und endlich c) ein unkörperlicher Körper, und ein körperlich Unkörperliches.

Wir scheuen uns auch der Behauptung nicht, dieses secundäre Licht sey im ganzen Universum wie (mit Ausnahme eines Einzigen) das älteste, so auch das Schönste, Mächtigste, Angenehmste, Wünschenswertheste, Lebendigste, und Wirksamste, und (mit Ausnahme des einzigen, erstgebornen, den Menschen unzugänglichen und unaussprechlichen Lichtes) das Bewunderungswürdigste. [5])

Aber einige andere, welche es nicht wagen, ohne Aristotelismus Philosophen zu seyn, werden

4) Ibid. Fol. 74. col. 3. 5) Ibid. Fol. 74. col. 3.

uns entgegnen: Wie das Licht in dem noch leeren Raume bestehe, und bestehen könne? — Sehr leicht; denn es bedarf keines Körpers, von dem es gestützt, oder fortgeleitet werde; denn auch das secundäre Licht (lumen) ist kein accidens, (wie die Peripatetiker glauben) sondern ein Actus; es geht zwar aus dem ursprünglichen Lichte, als seiner Quelle hervor, ohne es aber zu verlassen, es fliefst beständig aus demselben, existirt aber durch sich und in sich. Nie hört daher die Productio des secundären aus dem ursprünglichen Lichte auf, weil dieses durch das Produciren nie erschöpft wird, nie zu seyn aufhört, oder etwas von seinem Lichte verliert.

Es ist daher das erste secundäre Licht ein Actus des ersten ursprünglichen Lichtes, von ihm zwar ab-, aber nicht wegfliefsend, jedoch auch bestehend durch seine Wesenheit, eigene Kräfte und Thätigkeiten, und ein eigenes Leben. [6])

Wie kann aber von dem unkörperlichen ursprünglichen Lichte, das körperlich secundäre Licht kommen? — Sehr nothwendig; denn jedes Product nach aussen ist schwächer (remissius), als das Producirende, weil es von der Indentität in die Verschiedenheit (alteritas) fällt; daher wird das vom unkörperlichen Lichte ausströmende secundäre Licht körperlich und unkörperlich zugleich, indem es sich von seiner Quelle entfernet, und die Dimensionen des Raumes in sich aufnimmt.

Aber eben defswegen, weil das durch den Raum ausgegossene secundäre Licht zwischen dem unkörperlichen ursprünglichen Lichte, und den körperlichen Dingen in der Mitte steht, wird es fähig, dafs es alle Körper durchdringen, die Wärme mit sich

6) Ibid. Fol. 74. col. 4.

in alle übertragen, in allen zugegen seyn, allen Gedeihen geben (fovere), alle von innen und aussen ernähren und erhalten, und zu ihrer ersten Quelle, in so weit sie ihm folgen können, zurückrufen und zurückführen kann.

Wenn nun dieſs alles von uns bewiesen wird, (und zum Theil haben wir es schon bewiesen), so haben wir in der Panaugia das Licht mit Recht als Gottes vortrefflichstes Werkzeug angerühmt.

Die Stelle in der Panaugia (Allglanz-Lehre), auf welche sich hier bezogen wird, ist folgende, womit Patricius seine neue Philosophie beginnt.

„Philosophie ist Streben nach Weisheit, Weisheit aber ist die Erkenntniſs des Alls, das All aber besteht durch Ordnung, Ordnung aber besteht durch Früheres und Späteres (priore et posteriore), demnach muſs die Philosophie mit dem früher Erkannten anfangen.

Licht und Erleuchtung (lux et lumen) sind nun das früheste oder erste, was sich den Sinnen und Gemüthe jedes Neugebornen zu allererst darbiethet, und wodurch uns die meisten Verschiedenheiten der Dinge allererst kund werden.

Durch Licht und Erleuchtung (per lucem et lumen) erblickten unsere Urväter (prisci homines), was über ihnen, rings um sie her, und unter ihnen war, (sublima, media et ima); bewunderten was sie sahen, betrachteten was sie bewunderten, und strebten endlich das Bewunderte auch zu begreifen. — Demnach ist die Philosophie die wahrste Tochter des Lichts, der Erleuchtung, der Bewunderung und der Betrachtung.

Vom Lichte also, und dessen Erzeugniſs (prolis) der Erleuchtung beginnen wir unsere Philosophie, — — — —

Vom Lichte (luce) und dem Lichtglanze der Erleuchtung (lumine) die wir vor allen Dingen am meisten bewundern: Vom Lichte nämlich, das Gottes und seiner Güte Sinnbild ist, das alle überweltlichen, ausserweltlichen und innerweltlichen Räume erleuchtet, das sich überallhin ausdehnt, überallhin ergiefst, alles ohne Ausnahme durchdringt, alles durchdringend formt, und in allem wirkt, alles belebt, alles erhält und trägt, alles sammelt, alles eint, und alles sondert, alles was entweder schlechthin nur als seyendes erleuchtet oder erwärmt wird, oder was als lebendes erzeugt wird, und sich vermehrt, wächst, reift, und sich bewegt zu sich kehrt, und das zu sich Gekehrte reiniget, das alles vollendet, alles erneuert, alles bewahrt und macht, dafs es nicht vergehe; das aller Dinge Zahl und auch aller Wesen reinste Wesenheit ist, eben so unwandelbar als unverwandelt, eben so unvermischt als unvermischbar, eben so unbezwungen als unbezwingbar, keines andern bedürfend, und reich an allem, allen Wesen erwünscht und erwünschlich, die Zierde der Himmel und aller Himmelskörper, der Schmuck des Alls und dessen Schönheit, Freude, und Lachen; darüber weder dem Auge etwas Vergnüglicheres, noch dem Gemüthe etwas Erfreulicheres, noch dem Leben etwas Gedeihlicheres, noch dem Verstande etwas Vortrefflicheres, noch dem Gebrauche etwas Nützlicheres, vorkommen möchte; und ohne welchem alles im Finstern an sich selbst träge und unthätig, so wie für uns völlig unerkennbar bleiben würde. [7])

Anmerkung des P. Mag. Jac. de Lugo am Ende des IV. Buches der Pancosmia.

Dafs von dem unendlichen, ursprünglichen Lichte das secundäre unendliche Licht nothwendig hervorgehe, ist wahr,

7) Panaugia. Lib. I. Fol. 4. col. 1—3.

wahr, wenn man unter diesem den Sohn Gottes versteht, welcher das unerschaffene Licht ist, welchen Gott nie aufhört hervorzubringen, und der vor aller Zeit (antesaecula) hervorgebracht worden ist. Wenn aber der Verfasser dieses unendliche secundäre Licht, auch für das erschaffene nimmt, zu dessen Hervorbringung die drei Personen der Gottheit als Ein Princip zusammen wirken, so ist es nicht nothwendig, dafs von dem unendlichen ursprünglichen Lichte ein unendliches secundäres entstehe, indem Gott, als frei thätiges Wesen, nur hervorbringt, wie er will, und wie es seiner Weisheit zuzukommen scheint. Daher ist es nicht nothwendig, dafs er mit seiner ganzen Unendlichkeit in seinem Werke hervortrete (in opus exeat). [8])

a. Von der erzeugenden Wärme, die zugleich mit dem Lichte gesetzt ist.

Was will die heilige Schrift damit, dafs sie Gott nicht nur das Licht, sondern auch verzehrendes Feuer nennt? wie Deuteron. IV. v. 24. et Hebr. XII. 29? [9])

Nämlich, dafs Licht und Feuer wie im körperlichen Bilde, so auch in ihrer unkörperlichen Quelle dem Subjecte nach Ein und das Nämliche, dem Begriffe nach (ratione) aber von einander verschieden sind, da das ursprüngliche Licht die Lichtheit, das Feuer aber die Wärme aus sich hervorbringt, und untrennbar mit sich verbunden hat, so, dafs nie das Licht ohne Feuer, noch das Feuer ohne Licht, noch das ursprüngliche Licht ohne das secundäre Licht, d. i. der Lichtheit oder dem Lichtglanze, noch das Feuer ohne die Wärme seyn kann.

Da nun unter den körperlichen Dingen nichts wirksamer als das Feuer, nichts belebenderes (vitalius), als die Wärme, nichts heller und erhellender (evidentius), als das ursprüngliche Licht, nichts erfreulicher und angenehmer, als das secundäre Licht

8) Ibid. Fol. 75. col. 1. 9) Ibid. Lib. V. Fol. 75. col. 3. 4.

oder die Lichtheit, d. i. der Lichtglanz ist; so hatte der menschliche Verstand keine herrlichern Namen, durch welche er die Kunde von Gott selbst aufnehmen, oder andern geben konnte, als diese ist. Vorzüglich bezeichnend ist die Benennung „Feuer," welches durch sich ist, in sich leuchtet, ausser sich Licht verbreitet, und Alles durch seine Wärme erfüllt.

Gott ist also Feuer und Licht, in so weit er allen von ihm Erschaffenen durch seine unendliche und allmächtige Kraft, Wesenheit, Kräfte und Leben gegeben hat und noch giebt, indem er ihnen sein Feuer, und Wärme, sein ursprüngliches und secundäres Licht gleichsam durch Mittheilung nach eines jeden Fähigkeit giebt; daher er mit Recht von Zoroaster (bei Damascius) ζωηφορος, και ζωηγονος πυρ lebenbringendes und erzeugendes Feuer) genannt wird. [10])

In dieser Mittheilung des Lebens und der Wesenheit wird die Ordnung beobachtet; dafs von dem höchsten Schöpfer durch (mentem primam) die erste unerschaffene substantielle Vernunft, den λογος, den er aus sich selbst geboren (den Sohn nämlich) in die zweite unerschaffene substantielle Vernunft (mentem secundam) nämlich den heiligen Geist, durch ihn aber in die ideale Welt, durch sie in die Weltseele, und aus dieser in alle Himmel und Elemente, bis und hinaus über den Mittelpunct der Erde, und von da in die einzelnen Körper, und ihre vorzüglichern Theile, Leben und Wesenheit mit oder ohne (mente et intellectu individuali) selbstständiger Vernunft und individuellem Verstande übertragen werden. (Siehe oben in der Panpsychia.)

Es ist aber ein grosser Unterschied zwischen der elementaren Wärme, die von der Sonne oder

10) Ibid. Fol. 76. col. 5.

dem Feuer kömmt, und der psychischen Wärme, die von Gott durch die Weltseele kömmt, weil die Wärme der Sonne und des Feuers, wenn sie länger dauert, die von ihr erzeugten Dinge auch wieder verzehrt, da im Gegentheil jene seelische oder psychische Kraft (animarius vigor) zu keinem Dinge kömmt, das sie nicht sogleich belebt, beseelt, ernährt, und ihm alle übrige Eigenschaften giebt, welche den Thieren und beseelten Dingen eigen sind. — Das elementare Feuer (obschon man mit Wahrheit sagen kann, die Sonne und der Mensch erzeugen den Menschen; und die Wärme der Thiere entspreche dem Glanze (Candori) der Sterne:) ist nur das Kind und das Bild der Wärme des syderischen Himmels, welche selbst das Kind, und das Bild der empyreischen Wärme, wie diese wieder das Kind und Bild desjenigen Lichtes ist, das, wie wir gezeigt haben, den ganzen unendlichen Raum erfüllt hat. [11]) Siehe oben Nro. 1. der Pancosmia.

Die Wärme also, welche im Wasser und in den gemischten Körpern ist, hängt von der Luftwärme, diese von der Wärme des Himmels, diese von der Sonne und den Gestirnen, diese von der Wärme des Empyreums, diese von der beseelenden Wärme der Weltseele, diese von der ersten belebenden (vitali) und diese endlich von der ersten wesentlichen ab, welche in Gott wohnt, und von Gott ausgeht.

Das Feuer und die Wärme, welche in der Tiefe der Gottheit sind, sind die schaffende, belebende, erhaltende und vollendende Kraft (virtus), aller Dinge. Dieses an sich unsichtbare Feuer durchströmt als sichtbare Licht-Helligkeit (lumina) die ganze erschaffene Welt, und ist jener Geist, welcher im Anfange der Schöpfung über den Wassern schwebte,

11) Ibid. Fol. 76. col. 4.

und auch jetzt noch die ganze Welt (orbem terrarum), ja sogar den ganzen in- und ausserweltlichen Raum erfüllt.

Man sieht nun leicht, dafs dieses sichtbare Licht und diese Wärme durch den ganzen unendlichen Raum nothwendig ausgegossen sey, theils, weil das mit dem Raume gleichzeitig geborne Licht sich selbst in allem ähnlich ist (undique similare), und auch der kleinste Theil desselben ohne Wärme nicht begreifbar ist, theils weil auch weder im leeren Raume ein Hindernifs, das dem Lichte und der Wärme entgegenwirkte, noch ein Mangel der Kräfte in einem Producte eines unendlich Wirksamen vorausgesetzt werden kann. Es wird also die Wärme mit dem Raume selbst und dem Lichte ins Unendliche mit ausgedehnt, und zwar nach allen drei Dimensionen.

So allenthalben ausgegossen wird die Wärme nicht müssig seyn, sondern ihrer Natur nach wirken, d. i. sie wird warm seyn, und die drei Ersten, welchen sie coexistirt, und mit welchen sie sich zugleich ausdehnt, warm machen, den Raum nämlich, das Licht, und die ursprüngliche Flüssigkeit (fluor primogenius), welche durch den ganzen Raum ausgegossen, unendlich, von keinen Grenzen weder durch sich noch von aussen umschrieben ist. Davon in dem folgenden Buche. [12])

Bemerkung des P. Mag. de Lugo am Ende dieses V. Buches.

Er untersucht hier, ob man sagen könne, der Raum sey von Gott nothwendig im Universum producirt worden, und antwortet, man könne sagen, Gott habe ihn mit bedingter Nothwendigkeit producirt, d. i. in der Voraus-

12) Ibid. Fol. 77. col. 1.

setzung der Selbstbestimmung des göttlichen Willens, eine Welt ausser sich zu erschaffen.

3. Von der ursprünglichen Flüssigkeit.

Dafs in dem Raume, in welchem alles entstanden ist, ausser dem Raume selbst und dem Lichte, von welchen beiden die Körper Dimension und Ausdehnung haben, noch ein Viertes sey, woher sie das Vermögen haben Widerstand (resistentiam, antitypiam) zu leisten, beweiset dieses allen Körpern eigene Vermögen selbst.

Dieses dritte raumerfüllende nennen wir die ursprüngliche, seit dem Anfange der Schöpfung in dem Raume existirende und durch die ganze Unendlichkeit desselben ausgegossene Flüssigkeit oder Feuchtigkeit (fluor seu humor primogenius), welche von vielen der Alten, Wasser (das älteste aller Dinge) genannt, und entweder für das vorzüglichste Element, aus dem allein alles ward, oder doch für eines der vier übrigen, welche die Elementarwelt und alle vermischten Körper constituiren, gehalten wurde.

Thales, jener berühmte Weise Griechenlands, gab dem Wasser den Rang des ersten Elementes, der Ursprung dieser Lehre ist aber viel älter, indem schon Homer sang: Ὠκεανον παντων γενεσιν και μητερα Θετιν. (Oceanum omnium rerum originem et Thetin matrem). Aber auch er folgte hierin dem Orpheus, welcher diese Lehre wahrscheinlich in Aegypten erhalten hat. [13])

Auch Moses sagt in seiner Beschreibung der Schöpfung (Genes. I. 2.): Der Geist des Herrn schwebte über den Wassern, und (v. 7.): „Gott machte das Firmament (in der Mitte der Wasser) und theilte die Wasser, welche unter dem Firmamente waren, von denen, welche ober dem Firmamente waren. [14])

13) Ibid. Lib. VI. Fol. 78. col. 1, 2. 14) Ibid. Fol. 78. col. 3.

Diesen Ausspruch des Moses halten wir für ganz wahr, und sagen daher, von und aus Gott seyen ohne Zweifel auf die Weise, wie wir es in der Panarchia gesagt haben, nämlich durch die vermittelnden Einheiten und Ideen, hervorgegangen alle Naturen und Leben, so wie alle vernünftigen und unvernünftigen Seelen (mentes et animae). Und gleichwie also von daher der Raum, das Licht und die Wärme kömmt, so kömmt daher auch die allgemeine ursprüngliche Flüssigkeit.

Um zu beweisen, eine Flüssigkeit sey ober, eine aber unter dem Firmamente, raisoniren wir so: Das ursprüngliche Licht ist ohne Zweifel selbst eine Flüssigkeit; denn es hatte die Kräfte und die Thätigkeit des Fliefsens immer aus seiner Natur, und war also auch immer eine Flüssigkeit. Aus dem nämlichen Grunde wird auch die vom Lichte erzeugte Wärme eine Flüssigkeit seyn. Da nun der empyreische Himmel ganz aus Licht und Wärme besteht, so wird er auch selbst eine Flüssigkeit seyn. Auch der Aether mufs eine Flüssigkeit seyn; denn auch er ist warm und leuchtend. Eben so die Gestirne und Planeten; denn sie sind Feuer und Flamme. Diese Gründe überzeugen uns, dafs ober dem Firmamente Flüssigkeit sey.

Dafs aber auch unter dem Firmamente Flüssigkeiten sind, sagen uns selbst die Sinne; denn wer sieht nicht, dafs die Luft flüssig sey? — Auch was in der Luft erzeugt wird, Dünste, Wolken, Nebel, Schnee, Regen, Hagel sind Flüssigkeit, wie jeder weifs. Sollte jemand zweifeln, ob die Feuer, die in dem untern Theile der Luft entzündet werden, auch Flüssigkeiten seyen, so werden wir es bald an seinem Orte beweisen. Dafs aber die Meere, Seen, Teiche, Flüsse, Bäche und Quellen Flüssigkeit seyen, zweifelt wohl niemand. Dafs dahin selbst die Saa-

men der Thiere gehören, und verdichtete Flüssigkeiten sind, fällt der Betrachtung eines Jeden philosophirenden auf, oder er soll aufhören, zu philosophiren. Dafs die Pflanzen alle durch Feuchtigkeit entstehen, erzeugt werden und wachsen, weifs jeder nicht ganz Unwissende. Ferner sind alle Steine und Metalle, welche man jetzt Mineralien zu nennen anfängt, eben so viele Flüssigkeiten, oder aus Flüssigkeiten zusammengesetzt, und zuletzt endlich werden wir das nämliche auch von der Erde selbst, dieser Mutter aller zu erzeugenden Dinge, behaupten.

Alle Körper (corpora) also, alle unkörperliche (incorporea) und alle verkörperte Dinge (corporata), sind entweder Flüssigkeit, oder aus Flüssigkeit entstanden. Das ganze All der Dinge, das ausser des Vaters Abgrund erschaffen ist, ist Flüssigkeit.'

Dem Philosophen darf es nicht genug seyn, grosse und unerhörte Dinge zu behaupten, sondern er mufs seine Behauptungen auch mit Gründen und Experimenten belegen. Durch die folgenden Beweise denken wir entweder schon an sich oder aus dem bereits Bewiesenen bekannte Grundlagen festzusetzen. [15])

Die Körper können weder aus blofs Körperlichem bestehen und entstanden seyn; denn so wären Körper vor den Körpern gewesen, noch aus blofs Unkörperlichem; denn es wäre ein Widerspruch, aus blofs Unkörperlichem Körper entstehen zu lassen. Also mufs der Ursprung der Körper in einem Mitteldinge liegen, das nach den drei Dimensionen und seinem Widerstande (antitypia), körperlich aber auch zugleich unkörperlich ist.

Ich behaupte daher zuvörderst, ein körperliches Ding bestehe aus den drei Dimensionen und dem

15) Ibid. Fol. 78. col. 3.

Widerstande; denn jeder Körper hat die drei Dimensionen des Raumes, und diese sind entweder leer oder erfüllt. Wenn sie leer und von nichts, als vom Raume selbst erfüllt und ausgedehnt sind, so könnten sie keinen Widerstand thun, also auch kein Körper seyn; denn der leere Raum widersteht keinem Dinge, auch das Licht (lumen) und die Wärme thun keinen Widerstand, also sind sie auch nicht die Ursache des Widerstandes in dem erfüllten Raume, d. i. im physischen Körper. Neben und ausser dem Lichte und der Wärme ist also noch ein Drittes nothwendig, das die Dimensionen des Raumes erfüllt, und ihnen den Widerstand geben kann.

Das, was die drei Dimensionen mit Widerstand erfüllen mufste, mufs als Etwas gedacht werden, das in dieselbe eingehen, und in alle sich gleich ausgiefsen kann. Die Körper hatten daher der Flüssigkeit nothwendig, die auf alle Dimensionen des Raumes flofs, einflofs und zerflofs, damit daraus Körper entstehen konnten, in so weit nämlich diese Flüssigkeit so genaturt war, dafs sie verdichtet und verdünnt, in sich zusammengezogen werden, und zusammen wachsen, und wieder in Flüssigkeit aufgelöst werden konnte. [16])

Wir müssen also schliefsen, die ursprüngliche Flüssigkeit sey das vierte Princip aller Körper, und sey, als ein Element, in allen. Der Raum giebt nämlich den Körpern Ausdehnung durch die drei Dimensionen, Licht und Wärme geben ihnen ihre Beschaffenheit und Wesenheit, und Kräfte und Leben, die Flüssigkeit endlich setzt den Widerstand hinzu, macht den Körper in sich bestehend, und vollendet ihn.

16) Ibid. Fol. 79. col. 2.

Ohne diese vier hat also weder vom Anfang ein Körper bestehen können, noch kann jetzt einer bestehen, noch möchte in Zukunft einer entstehen, so dafs diese vier, der Raum, das Licht, die Wärme und die Flüssigkeit ursprünglich, und die innern Principien und Elemente der Körper sind.

Anmerkung des P. Mag. de Lugo gegen die gradweise Erschaffung.

Einige alte Philosophen, und mit ihnen der Verfasser, der ihnen folgt, haben sich geirret, indem sie glaubten, die erschaffenen Dinge seyen von Gott gradweise ausgegangen, welches falsch ist, indem alles von Gott unmittelbar erschaffen worden ist, und zwar nicht nur das Unkörperliche, sondern auch das Körperliche nach dem Psalmisten, „Welcher Himmel und Erde, das Meer und Alles, was in ihnen ist, gemacht hat u. s. w.“ [17])

4. Von der empyreischen Welt.

Nachdem wir angegeben und bewiesen haben, welche die uranfänglichen Principien aller Körper seyen, so wenden wir uns zur Structur des Universums selbst, und zu der Cosmopoia, indem wir nach unserer Gewohnheit von den Lehren der ältesten Weisen beginnen.

Zoroaster nahm (nach Damascius) gemäfs der Lehre der Chaldäer sieben Sphären (orbes) oder Welten an, von welchen Psellus und Proclus jeder nach seiner Art die Unterschiede und Eigenschaften aufzufinden bemüht waren, nämlich drei ätherische (die leuchtende, warme und feurige), 3 materielle (hyleos) (die luftige, wässerige und erdige), und endlich die höchste des Lichtes selbst, oder die empyreische Welt. [18])

17) Ibid. Fol. 79. col. 3, 4. 18) Ibid. Lib. VII. Fol. 80. col. 1.

der Natur gemäſser sind die Endlichen in dem Unendlichen, als das Unendliche in dem Endlichen enthalten, was ganz gegen die Natur wäre; denn das Endliche kann nicht, wie die Mathematiker und Philosophen fälschlich geglaubt haben, in unendliche Theile, oder in's Unendliche getheilt werden, sondern nur das Unendliche wird immer wirklich ins Endliche getheilt und ist (potentia) theilbar in solche Endliche ins Unendliche. Was aber endlich ist, hat immer (actu et potentia) nur endliche, das Unendliche aber (actu et potentia) endliche und unendliche Theile.

Uebrigens ist falsch, was Aristoteles behauptet, aber nirgends beweiset, jeder Theil des Unendlichen sey selbst unendlich, aus dem nothwendig folgen würde, jeder Theil sey dem Ganzen gleich, das Ganze sey also nicht gröſser als jeder einzelne Theil. — Es ist auch blofser Trugschluſs, indem er daraus, daſs das ganze Unendliche in unendlich viele Theile getheilt wird, schlieſsen will, die einzelnen Theile seyen auch der Gröſse nach unendlich. [23])

Aus dem aber, daſs keiner der wahrnehmbaren Körper, die diese wahrnehmbare Welt ausmachen, unendlich seyn kann, folgt nicht, deswegen sey auch die ganze Welt nicht unendlich, und es ist wahrhaft lächerlich, was Anaxagoras dagegen einwendet; denn jeder, der gesunden Verstand hat, sieht ein, daſs eine unendliche Welt keiner andern grössern oder kleinern, in der sie bestehe (consistat), nothwendig habe; sondern daſs eine unendliche Welt in sich selbst bestehe.

Diesen aus einer fremden, oder der gemeinen Philosophie für die Unendlichkeit der Welt hergenommenen Gründen, setzen wir endlich noch folgende aus unserer eigenen hinzu: In einem unendlichen

23) Ibid. Fol. 83. col. 1.

Seyn und Bestehen (hyparxi) ist auch eine unendliche Kraft; diese aber mufs eine unendliche Thätigkeit (actio) und diese eine ihr entsprechende unendliche Wirkung hervorbringen. Daher mufs die höchste Macht, die höchste Güte, und der höchste Wille zur gröfsten Ehre seines Seyns und Bestehens, und zum höchsten Zeugnifs für dasselbe eine unendliche Welt erschaffen haben, damit in ihr auch die endliche Welt begriffen sey. [24])

Zu dem wenn wir das, was Alles enthält, die Welt oder das Universum nennen, so mufs die Welt ohne Zweifel ihrer Masse nach (molè) unendlich seyn; denn es ist schon bewiesen worden, dafs der Raum alles, Körper und Nichtkörper enthalte; wenn aber der Raum alles enthält, so enthält auch die Welt alles, und wird daher, wie der Raum unendlich seyn. [25])

Wenn überdiefs die Welt aller Dinge Zierde ist, das Licht aber alles ziert, und unendlich ist, so wird auch diese, wenn ich so sagen darf, zweite Welt, nämlich die erste ausser dem göttlichen Abgrunde, unendlich seyn. Wenn nun auch das Licht die Saamen, und die uranfänglichen Kräfte aller Arten und Individuen, welche die Welt vom Anfange an geziert haben, und noch zieren, enthält, und mit sich durch das Universum trägt, so wird dann diese Lichtwelt auch in dieser Hinsicht unendlich seyn. Ferner, wenn die Saamen der Dinge, und diese Kräfte durch die unendliche und sanfteste Wärme belebt werden, und keimen, so wird wiederum die Wärme, als die nähere Schöpferin (Artifex) der körperlichen Dinge eine andere unendliche Welt seyn, weil sie des unendlichen Lichtes Begleiterin ist, und mit ihm den unendlichen Raum erfüllt. Endlich, wenn die Arten

24) Ibid. Fol. 85. col. 2. 25) Ibid. Fol. 85. col. 3.

und Individuen der Dinge durch Licht und Wärme in der ursprünglichen Flüssigkeit (fluore) erschaffen worden, diese Flüssigkeit aber unendlich ist, so wird schliefslich auch diese vierte Welt unendlich genannt werden müssen. Daraus folgt aber von selbst, dafs auch die empyreische Welt, welche ist das erste Feuer, das aus vier Unendlichen, dem Raume, dem Lichte, der Wärme und der Urflüssigkeit (fluor primigenius), zusammengesetzt ist, unendlich seyn. [26])

Die Welt ist daher mit mathematischer Nothwendigkeit unendlich, und wir können der viel zu sorgfältigen (nimium cauta) Unterscheidung der Stoiker, mit dem leeren Raume heisse die Welt Universum (το παν), ohne demselben aber nur das Ganze (το ὁλον), nicht beipflichten; denn der leere Raum, den sie, und wir mit ihnen über den Himmel setzten, ist nicht mehr leer, sondern mit dem ursprünglichen Lichte, der Wärme, und der Flüssigkeit erfüllt etc. [27])

Anmerkung des P. Mag. Jac. de Lugo.

Er wiederholt, der Autor habe in der Beweisführung seines Satzes von der Unendlichkeit sehr sinnreich verfahren, aber aus der Unendlichkeit einer wirkenden Ursache, folge nicht nothwendig eine unendliche Wirkung, wenn diese Ursache nicht aus blinder Nothwendigkeit handelt, so viel sie kann, sondern aus den freiesten Willen hervorbringt, so viel sie will, und ihr zweckmäfsig scheint, die heilige Schrift sage ausdrücklich (Sap. XI v. 21.) Gott habe alles nach Maafs und Gewicht, also endlich, erschaffen.

Hierauf antwortet er auf die Gründe des Autors, und zwar auf den ersten Grund: die Endlichkeit der Welt komme nicht aus einem Mangel der Güte, oder der Macht, sondern aus der mit der zu machenden Sache verbundenen Unmöglichkeit, indem ein wirkliches unendliches Geschöpf widersprechend ist.

26) Ibid. Fol. 83. col. 3. 27) Ibid. Fol. 85. col. 4.

Auf den zweiten Grund aber, es sey genug, dafs die Welt Gott ähnlich werde durch Mittheilung, ohne dafs sie ihm ähnlich werde, durch eine wirkliche Unendlichkeit, welches unmöglich ist.

Auf dem dritten Grund endlich antwortet er, die Welt enthalte zwar alles, was zu ihrer Vollkommenheit beitrage, sie sey aber eben so wenig unendlich, als der (productum spatium) hervorgebrachte Raum selbst unendlich seyn könne, weil das Enthaltene nicht gröfser seyn könne, als das Enthaltende, und es widersprechend wäre, den hervorgebrachten Raum als unendlich anzunehmen, weil er so zugleich endlich und unendlich wäre.

6. Von dem Aether.

Aber diese unendliche Welt, wie wird sie zugleich auch endlich seyn? — Nach der auf uns gebrachten Lehre der Chaldäer wird die Lösung dieser Frage nicht schwer seyn; denn eben der empyreische Himmel (die empyreische Welt), welche nach Aussen in die Unendlichkeit sich ausdehnt, wird nach Innen durch die Berührung des ätherischen Himmels nothwendig begrenzt. Der ätherische Himmel mit seinen acht oder neun Kreisen, in welche er abgetheilt wird, wird nach Aussen durch die Berührung mit dem empyreischen Himmel, nach Innen durch die Berührung mit den Elementen begrenzt, und macht also die endliche Welt.

Was nun der ätherische Himmel selbst sey, was dieser Benennung für eine Etymologie zum Grunde liege, wie viele Kreise er enthalte, und welche Figur er habe, wollen wir ohne Rückhalt sagen, weil weder die heilige Schrift, noch die Theologen des ehrwürdigen Alterthumes darüber etwas entschieden haben.

Die etymologische Anleitung dieses Wortes ist bei den griechischen Philosophen nicht gleich; Anaxagoras z.B. leitet das Wort Aether von αἴθω (ich brenne)

ab, weil er glaubte, die Gestirne seyen nichts als Flamme und Feuer, wovon der ganze Himmel brenne; Plato, (obwohl er von den Gestirnen das Nämliche glaubt, und meint, der Himmel sey Feuer) leitet doch Aether nicht von αιθω, sondern von αειθεω (ich laufe immer) her, weil er glaubt, der Himmel drehe sich und laufe immer.[28]) Aristoteles aber mifsbilliget Platon's Meinung und verwirft die des Anaxagoras, aber führt selbst die unhaltbarste, und von keinen Gründen unterstützte Meinung auf: der Himmel sey kein Feuer, kein Wasser, keine Luft, keine Erde, sondern eine von diesen verschiedene fünfte Essenz.[29])

Um darüber die nothwendige Untersuchung anstellen zu können, wollen wir zuerst untersuchen, ob der Himmel einfach oder zusammengesetzt sey? — Dafs er einfach sey, weil er unvergänglich ist, haben alle gesagt; aber daraus folgt nicht, dafs er, obwohl aus einfachen Theilen, nicht aus von einander verschiedenen Theilen zusammengesetzt sey; denn wenn er schlechthin nur ein Wesen wäre, so wäre er sich überall ähnlich, und würde überall sich gleich darstellen; nun ist er aber nicht überall ähnlich, sondern unterscheidet sich durch eine wunderbare Verschiedenheit der Sterne, welche nicht überall die nämliche ist. — Der Himmel ist daher ein zusammengesetzter Körper, und alle Philosophie der Alten über die absolute, und aller Zusammensetzung unfähige Einfachheit des Himmels fällt zusammen.

Diese Zusammengesetztheit (compositio) scheint zuerst Orpheus angedeutet zu haben, indem er von den Obern das Firmament, oder das ἀπλανον, Erde; den Saturn Wasser, den Jupiter Luft, den Mars Feuer nannte; und umgekehrt von den untern

28) Ibid. Lib. IX. Fol. 84. col. 1. 29) Ibid. Fol. 84. col. 2.

tern die Sonne das Feuer, die Venus Luft, den Mercurius Wasser, und den Mond wieder Erde nannte. Aber dieſs sagte er vielleicht nur in einem poetischen und mystischen Sinne, oder wegen einiger Aehnlichkeit der Farbe dieser Sterne mit der Farbe dieser Elemente. — Auch ist noch nicht ausgemacht, ob die Sterne wesentliche Theile des Himmels, oder verschiedener Natur mit ihm sind. — Aber jetzt haben wir unsere Betrachtung auf den ganzen himmlischen Körper zu wenden.

Von dem Körper des ganzen Himmels meinten die vorzüglichsten Platoniker, Jamblichus, Syrianus und Proclus, der Himmel enthalte zwar überall das Höchste von allen elementischen Qualitäten (summitates omnium qualitatum elementalium), sey aber mit Vorzuge feurig. Plotinus aber hielt ihn ausdrücklich nur für Feuer. Aristoteles aber entriſs dem Himmel die Qualitäten und Wesenheit aller Elemente, blos, weil der Himmel unvergänglich ist, und sich im Kreise bewegt, alle Elemente aber, wenigstens ihren Theilen nach, vergänglich sind, und nur nach einer Richtung sich bewegen. So sehr er sich aber bemüht hat, dem Himmel alle elementische Qualitäten zu entziehen, so lieſs er ihm doch die Weichheit und Härte, indem er sagte, der Eindruck (impressio) der obern falle immer auf die untern (Sphären), weswegen diese weicher, jene härter seyn müſsten, gegen alle Erfahrung und Beobachtung. Wenn aber im Himmel Weichheit und Härte ist, muſs auch Feuchtes und Trocknes in ihm seyn, welches offenbar elementische Qualitäten sind. Daher ist der Himmel nicht die fünfte von allen übrigen Elementen verschiedene Essenz, was er so sehr zu beweisen suchte. [30])

30) Ibid. Fol. 84. col. 4. Fol. 85. col. 1. 2.

Wir wollen nun nach unsern Principien sagen, was der Himmel ist. Er ist aber der erste aller Körper, nach Aussen unendlich, nach Innen aber endlich. Er brennt in und aus der ursprünglichen Flüssigkeit, der Wärme und der Lichte mit unaussprechlicher Lieblichkeit (blandor), und ist die erste unkörperliche Flamme aller körperlichen Flammen, welche aus sich kein Licht (lucem); Helligkeit aber und Erleuchtung (lumen) nur eine schwache giebt, also unsichtbar ist. Innerhalb und unter diesem empyreischen Himmel setzen wir den Aether, der von beiden Seiten begrenzt ist, und nicht ganz, sondern nur in abgesonderten und unzählig vielen Theilen, (welche wir Sterne und Gestirne nennen), brennt. Diese der Zahl nach vielleicht unendlich viele Gestirne hat also Gott in der Flüssigkeit (ob sie dichter oder lockerer ist, wissen wir noch nicht) durch Wärme und Erleuchtung, folglich durch Ausflüsse des Urlichtes entzündet, und die meisten derselben können wir sehen, damit, nachdem ein Gegensatz, nämlich die unsichtbare, d. i. gestaltlose Lichte des empyreischen Himmels gesetzt war, auch der andere hervorgieng, indem das Flammen und Brennen (ardor), des ätherischen und gestirnten Himmels auch gesehen wird, und die Flüssigkeit des Lichtes (luminis), welche im empyreischen Himmel durch die Unendlichkeit des Raumes am lockersten ausgegossen ist, in dem Aether zusammengeballt an den flammenden, und leuchtenden unzähligen Sternen erscheint.[31])

Dafs die Astronomen ihrer gewohnten Kühnheit gemäfs, die unzählichen Sterne auf eine gewisse Anzahl zu bringen wagen, indem sie behaupten, es

31) Ibid. Fol. 85. col. 3.

seyen 1022 von sechs verschiedenen Gröſsen beobachtet worden, darf Niemand irre machen, da jeder, der nicht einen Fehler des Auges hat, bei heiterer Luft im Winter um Mitternacht gegen Norden besonders eine unendliche Anzahl und die kleinsten Sterne sieht.

Wir schlieſsen also aus unsern und aus der alten Chaldäer Principien, der Aether sey jene ganze endliche Gegend der unendlichen Welt, in welcher die Sterne wohnen, er sey nicht in einer fünften oder einer einfachen Essenz, sondern ein ungeheurer Theil jener unendlichen ursprünglichen Flüssigkeit, der mit Wärme von oben herab begabt, und mit den schönsten und beinahe unendlich vielen Flammen der Sterne, welche gleichfalls brennende Flüssigkeit sind, geziert ist, so, daſs er mit Recht sowohl den Namen αιθηρ, als κοσμος und διακοσμος verdient. [32])

7. Ob die Sterne Feuer seyen?

Wenn irgendwo im flüssigen Aethermeere ein dichter und fester Körper seyn könnte, der entzündet und feurig werden möchte, dann möchten vielleicht die Gestirne entzündete Kohlen seyn. Und wären sie so Etwas, so müſsten sie nothwendig irdische oder aus irdischen Elementen gemischte Körper seyn. Allein Alles ruht, und nichts bewegt sich von seinem Orte, wenn es nicht gegen seine Natur dahin gerissen wird. Und wird es dahin gerissen, so strebt es immer abwärts, nie aufwärts, und bleibt auch nie freiwillig dort, wenn es dahin gebracht worden. Wenn Anaxagoras meint, daſs durch einen Wirbel losgerissene Steine zu Gestirnen geworden seyen, so entsteht die Frage, warum wir nicht

32) Ibid. Fol. 85. col. 4.

hören und lesen, dafs auch heut zu Tage, und so viele Jahrhunderte hindurch ähnliche Steine, Binsensteine und dünne Blättchen (laminae) durch Wirbelwinde in den Himmel fortgeführt, und dort in Steine verwandelt worden seyen? [33])

Aber wodurch sind denn die Flammen der Gestirne entzündet worden, und wodurch brennen sie noch fort. — Alle Hitze (ardor) ist nämlich in dem Flüssigen (fluore) und nichts brennt, als das Flüssige, welches entweder trocken oder feucht seyn kann; denn auch der Rauch, der Dunst, jede Feuchtigkeit (humor), der Schwefel, das Harz, die Oele, die Weine, die Fettigkeiten, die Pecharten und überhaupt Alles, was brennt, ist Flüssiges (fluor). Wenn Holzarten, Stoppeln, Werch u. dgl. brennen, so ist es das Flüssige und die Fettigkeit, die in ihnen brennt, und wenn Steine, Felder, Hügel und Berge beständig brennen, wie der Aetna, Teneriffa, Hekla u. dgl. mit allen andern Vulcanen der neuen Welt, so brennen sie nur durch das Flüssige (fluor). Es wird daher weder etwas Abgeschmacktes, noch Unmögliches behaupten heifsen, wenn man sagt, dafs die Gestirne, welche endliche Theile des ursprünglichen unendlichen Flüssigen sind, durch das ursprüngliche Licht und die ursprüngliche Wärme entzündet worden seyen, und brennen.

Aber warum brennen die Gestirne, und nicht auch der übrige Aether? — Weil nämlich das Licht und die Wärme, wenn sie ihre Dünnheit (tenuitas) durch den ganzen Himmel ausgiefsen und zu sehr ausbreiten, und deswegen ihre Kraft selbst verschwenden und schwächen, so geschwächt werden, dafs sie ihn nicht mehr entzünden können. Die Gestirne aber, welche brennen, sind die dichtern Theile

33) Ibid. Libr. XV. Fol. 98. col. a.

des Aethers so gebildet und verdichtet (compactae), dafs sie Wärme aufnehmen, und sowohl Flammen von sich geben, als gemäfs ihrer Dichtigkeit auch behalten können.

Für diese Behauptung stehen viele Beweise; denn die reine Luft fängt nicht Feuer, weil sie so sehr locker ist, wohl aber der Dunst und Rauch, welche dichter sind als die Luft. Und zwar brennt der Rauch, wenn er brennt, und Flamme wird, an demjenigen Theile, welcher dem Safte (succo) und dem Flüssigen, welches feurig geworden, trocknet, am nächsten ist; aber nicht an der höchsten Spitze, wo es zu locker geworden. So ist auch der Branntwein (aqua vitae), der aus gährendem Weine durch Destillation gewonnen wird, und mit heller Flamme brennt, ein Mittelding zwischen Wasser und Luft; denn wenn man die Mündung eines Gefäfses öffnet, geht er sogleich in Luft über, und wenn man eine Leinwand in den Branntwein taucht, und zu einer Flamme bringt, so wird er gleich von derselben ergriffen, welche dann die ganze Feuchtigkeit verzehrt, ohne Verbrennung der Leinwand. Die Taschenspieler (circulatores) biethen so etwas als Wunder herum, und der Pöbel staunt, dafs etwas sich entzündet, ohne verbrannt zu werden. [34])

Es ist also das Flüssige, was in Flamme geräth, und überhaupt alles, was brennt, Nichts als das Flüssige (fluor); das brennende und verdichtete Flüssige aber ist Feuer oder Flamme, und in dieser Hinsicht hat Philo mit Recht von der Sonne gesagt, sie sey die Verbindung vieler Flammen, (φλογος πιλημα πολλης).

Aber die Flammen der übrigen Gestirne, so verdichtet sie auch seyn mögen, sieht man nur leuch-

34) Ibid. Lib. XV. Fol. 98. col. 4. Fol. 99. col. 1.

ten nicht brennen, weil sie zu locker sind, und daher das gesammelte Licht, zwar die Erscheinung (faciem seu apparentiam) der Flamme zeigt, aber nicht die Wirkung der Hitze, der Wärme, oder der Verbrennung. Etwas Aehnliches beobachteten wir a) an jenen unzählbaren Sternchen, welche die ins Meer gesenkte Ruder hervorbringen, wenn man zu Nachts schiffet, und die leuchten ohne Wärme und Hitze, b) in den unschädlichen (sogenannten) St. Elmus-Feuern, welche bei der Herannäherung eines Gewitters auf der Spitze der Mastbäume, oder auch an den Haaren und auf den Kleidern der Menschen erscheinen; c) in gewissen feurigen Kugeln, welche ebenfalls ohne Verbrennung vom Himmel fallen. So erschien bey dem Ausflusse der Arsa (Arsiae), an der Grenze Italiens und Liburniens (d. i. Illyriens und Dalmatiens) über einigen Fischern eine ungeheuere Flamme, welche nach und nach sich niederliefs, und sie und den ganzen Nachen bedeckte. Nachdem sie ein Weilchen hier geblieben war, verschwand sie wieder ohne die Kleider oder Haare, ja noch viel weniger das Holz verbrannt zu haben. Mir haben diese Geschichte auf einer Reise dieselben Fischer erzählt, und eidlich versichert. Als ich sie fragte, ob sie Wärme dabei empfunden hätten, so sagten sie „nur sehr wenig. [35])“

Aber woher kommt eine so grosse Verschiedenheit der Gestirne, der syderischen Lichter, der Gröfse, der Lagen, der Abstände? — Die hervorbringende Ursache derselben, so wie aller andern Dinge ist zwar die höchste Güte, Weisheit und Macht des Schöpfers; aber er gab jedem Sterne eine ihm eigene Form, welche ihm mit keinem andern

35) Ibid. Fol. 99 col. 2.

gemein seyn sollte, als Theilen des mehr oder weniger verdichteten oder locker gemachten ursprünglichen Flüssigen, aus welchen er jeden Stern bestehen lassen wollte, mit einer Verschiedenheit der Verhältnisse, wie wir sie in den syderischen Lichtern wahrnehmen.[36])

Die glänzendsten aller Sterne hat er aber an den Südpol gesetzt, und ich kann mich nicht genug darüber verwundern, dafs ein berühmter Astronom unserer Zeit, Clavius sagen konnte, am Südpole seyen keine Sterne, wenn er damit nicht etwa den Pol selbst verstanden wissen will; denn Vespucius, welcher viermal dahin geschifft ist, und also aus Selbstbeobachtung spricht, sagt: „der Himmel ist da mit „einigen uns unbekannten Gestirnen aufs schönste ge„ziert. Ich habe deren ungefähr zwanzig gezählt, „von solchem Glanze, wie bei uns die Venus und der „Jupiter. Defswegen glaube ich als ausgemacht an„nehmen zu können, dafs sie grösser sind, als man „glauben möchte.“ Insbesondere sah er drei, an Grösse dem Canopus ähnliche (tres Canopos), von welchen zwei sehr glänzend, der dritte aber dunkler und den andern am Glanze unähnlich war. Den Südpol selbst umgeben drei Sterne, welche die Figur eines rechtwinklichten Dreieckes (trianguli orthogoni) bilden, wovon der in der Mitte 9½ Grad Umkreis hat. „Wo diese zur linken Hand aufsteigen, sieht „man den ersten weifslichten, unserm Canopus ähn„lichen Stern (Canopus albicans), von ausgezeichne„ter Gröfse. Hierauf folgen drei andere herrliche „Gestirne, deren Mittleres einen Kreis beschreibt, „dessen Durchmesser 12½ Grad hat, und in der Mitte „desselben sieht man einen zweiten weifsen Cano„pus.[37]) An diesen reihen sich sechs andere schöne

36) Ibid. Fol. 99. col. 3. 37) Ibid. Fol. 99. col. 4.

„Gestirne, welche an Glanz alle Gestirne der achten „Sphäre übertreffen, deren mittlerer an der Ober„fläche des Firmamentes einen Kreis beschreibt, des„sen Durchmesser 32 Grad hat. Diese Gestirne be„gleitet ein dritter, sehr grosser aber schwarzer (in„gens sed niger) Canopus. Aber alle diese Gestirne „sieht man in der Milchstrasse.“

Andreas Corsalius schreibt, es schweben zwei sehr grosse Wölkchen um den Pol, zwischen ihnen sey ein Stern, der von dem Pole ungefähr 11 Grade entfernt ist, und über demselben sehe man ein bewunderungswürdiges Kreuz zwischen fünf Sternen, welche es umgeben, mit andern Sternen, welche mit ihm in der Entfernung von 30 Graden vom Pole kreisen; dieses Kreutz sey so schön, dafs kein anderes himmlisches Zeichen damit verglichen werden könne. Auch andere Schifffahrer, welche in diese Gegend gekommen sind, sprechen von diesem Kreuze, welches sie mit dem spanischen Worte Crusero bezeichnen. [38])

Zusatz, betreffend einige dunkle und schwärzlichte Fixsterne.

Im XII. Buche der Pancosmia Fol. 90. col. 4. bemerkt Patricius hinsichtlich der dunkeln und schwärzlichten Fixsterne noch Folgendes: „Ein neuerer Astronom (der Spanier Don Ulloa) versichert nach dem Zeugnisse eines Peruaners, dafs nahe beim Südpol der Himmel an vielen Stellen gleichsam wie durchlöchert erscheine: (coelum prope Polum antarcticum pluribus locis quasi perforatum apparere) indem sich daselbst schwärzliche bleibende Flecken zeigen, an welchen er (Don Ulloa) vermuthete, dafs sie einige merklich dünnere Stellen des ätherischen

38) Ibid. Fol. 100. col. 1.

...els bezeichnen möchten; quos (nigrores) putat ...ores quasdam esse caeli aetherei partes). Denn ...ese schwärzlichten Flecken bewegen sich, nach seiner Bemerkung, zugleich mit den übrigen Fixsternen von Ost nach West; was nicht Statt haben würde, wenn nicht die schwärzlichten Flecken, gleichwie die hellen Sterne am Himmel ihre bleibende Stätte hätten.

Aber auch die Richtigkeit dieser Beobachtung vorausgesetzt, (fährt Patricius fort) wiewohl hiervon weder Amerigo Vespuci, noch Andreas Corsalius, oder ein anderer fleifsiger Schiffer und Beobachter des südlichen Himmels etwas erwähnen; könnten denn nicht die angeblichen schwarzen Himmelsflecken dunkle Sterne seyn, da es ja allen Sternkundigen bekannt ist, dafs am Himmel fünf Nebelsterne und neun dunkle Sterne seyen, die alle, nicht anders als die glänzenden Sterne, aus eigener Beseligung nach bestimmten Gesetzen sich bewegen.

8. Von der Milchstrasse.

Ueber die Milchstrasse (welche die Griechen Galaxia, die Lateiner via lactea nennen), die man zwischen den Gestirnen sieht, und welche auch Sterne enthält, oder etwa selbst ein einziges ungeheures Gestirn ist, das gleichsam den ganzen Himmel umgiebt: war schon in früheren Zeiten ein heftiger Streit, was sie sey, und wo sie sey? — denn einige setzten sie in den Himmel, andere in die Luft. [39])

Unter den neuern glaubt unser Freund Telesius, dieser Mann mit dem göttlichen Geiste (vir divino ingenio) die Milchstrasse sey ein Theil des höchsten Himmels, welcher entweder dieselbe Bildung

39) Ibid. Lib. XVI. Fol. 100. col. 3.

und Structur (dispositio) wie der Mond habe, so daſs sie auch wie dieser das Sonnenlicht zu uns herabschicke, oder etwas lockerer sey, als der Mond, welcher in sich selbst verdichtet ist, aber für sich selbst sichtbar und leuchtend (lucida).

Ich aber wage es, nach den vorausgeschickten Grundsätzen und Beweisen über diese schwierige Frage zu behaupten, 1) daſs dieser Ring (cingulum), welchen wir die Milchstrasse nennen, (wenn es je nur ein, und nicht zwei an ihren Rändern zusammenstossende Ringe sind), gewiſs nicht in der Luft sey, wofür uns seine beständige und unveränderte Lage den unumstöſslichen Beweis liefert; denn er entfernt sich nie von bestimmten Sternbildern, und auch seine Theile verändern nie ihre Lage gegen einander. Zudem behält er immer dieselbe Breite, obschon sie an einem Theile gröſser, an dem andern kleiner ist. Auch sein Licht, das hier mehr, dort weniger hell ist, verändert sich nie. Erscheinungen aber, welche in der Luft sind und entstehen, verändern sich alle Stunden und Tage, ohne einen bestimmten Ort einzunehmen, sie mögen von der Ausdünstung nasser oder trockener Körper (vaporibus aut exhalationibus) kommen. Und Aristoteles konnte keinen vernünftigen Grund angeben, als er behauptete, hier sammle sich eine grosse Menge von Ausdünstungen, weil (nach seiner Meinung) in dem Himmel über diesem Orte die gröſsten und glänzendsten Gestirne am zahlreichsten beisammen sind; denn dieser Grund ist offenbar falsch, weil die astronomischen Tafeln zeigen, daſs auf der ganzen Länge und Breite der Milchstrasse nicht mehr als 183 Sterne liegen, wovon nur 2 der ersten, 16 der zweiten, die übrigen aber meistens der vierten, fünften und sechsten Grösse, einige selbst dunkel und neblicht sind. Ich behaupte 2) die Milchstrasse könne

nicht in dem Empyreum selbst seyn; denn dieses ist unbeweglich, die Milchstrasse aber bewegt sich, sondern sie sey in dem Aether und syderischer Natur, welches ihre, jene der Fixsterne ähnliche Bewegung und ihr Lichtglanz anzeigen. [40])

Wir haben also nur noch zu untersuchen, woher und von welchem Lichte die Milchstrasse beleuchtet werde? — Wir behaupten aber in dieser Hinsicht, dafs sie nothwendig glänzen (candore fulgere) müsse, weil sie nach ihrer Länge und Breite Nichts ist, als eine leuchtende Flamme, oder ein flammendes (obschon nicht brennendes) Licht, das hier gleichsam zusammengeballt (conglobata) ist, während es durch den übrigen ganzen Aether ausgegossen und gleichsam verwaschen (diluta) ist, dafs aber der Körper der Milchstrasse der Dichtigkeit nach in der Mitte stehe zwischen dem übrigen lockerern Aether und den dichteren Sternen; dafs aber auch sie nicht überall gleichförmig dicht sey, sondern da, wo sie heller glänzt, der Dichtigkeit der Sterne, da, wo sie schwächer glänzt, der Dünnheit des reinen Aethers näher komme.

Die Sterne selbst, welche man in ihr sieht, glaube ich, befinden sich theils über, theils unter ihr. [41])

9. Von der Bewegung der Gestirne.

Die Gestirne bewegen sich keineswegs, weder durch Projection, und durch Anstofs (impulsio) noch durch Ziehung und Fortführung (tractio et vectio); denn Projection und Anstofs ist es gewifs nicht, wodurch die untern Sphären zur Bewegung hingerissen werden; denn das Wegwerfende und Stofsende treibt von sich weg. Wollte man sagen, sie bewegen sich

40) Ibid. Fol. 101. col. 1 41) Ibid. Fol. 101 col. 2.

durch Ziehung und Fortführung, so müfste das Ziehende und das Gezogene, das Führende und das Geführte gleichsam Henkel und Hervorragungen haben, an denen sie sich ergreifen könnten. Aber Plato und Aristoteles sprechen dem Himmel und den himmlischen Sphären (orbibus) alle Hervorragungen ab. Es müfste also eine fünfte Art mechanischer Bewegung geben, die wir noch nicht kennen, die noch Niemand anzugeben vermochte, und die wir so lange für Erdichtung ansehen werden, bis sie uns Jemand erklären wird. Wozu bedarf es dann aber auch überhaupt mechanischer Ursachen der Himmelsbewegungen? Ist es denn nicht weit natürlicher, dafs der ganze Himmel eine ätherische Flüssigkeit sey, und dafs die Gestirne sich in demselben frei, wie die Vögel in der Luft, und die Fische im Meere durch einen lebendigen Antrieb herumbewegen.

Im flüssigen Aether ist gewifs an kein Gewölbe zu denken, an dem die Sterne wie eingepflanzt stecken sollten, und durch dessen Kreisbewegung sie mit fortgeführt werden möchten. [42])

Wir kommen nun darauf, die Ursache aufzufinden, welche macht, dafs die Sterne ohne an ein eignes sich umdrehendes Himmelsgewölke geheftet zu seyn, durch ihre Kräfte in dem Aether hängen bleiben? — Wir finden sie leicht durch einen Schlufs, den wir aus einer Beobachtung einer ähnlichen Erscheinung ziehen; denn wir sehen ja täglich kleine, grosse und auch ungeheuere Wolken, die den ganzen Himmel bedecken, und so dicht sind, dafs sie uns das Licht der Sonne rauben, manchmal auch tiefe Finsternifs verursachen, nicht nur Stunden, sondern ganze Tage und Nächte, im Winter selbst ganze Monate, und

42) Ibid. Lib. XIII. Fol. 94. col. 2.

in den nördlichen Gegenden sogar Jahre hindurch in der Luft hängen. Es möchte daher wohl Jemand mit mehrerem Rechte fragen, warum dieses geschehe, da die Wolken schwer sind, und ihrer Schwere gemäfs abwärts streben müssen, als, warum die Flammen, welche ihrer Natur nach aufwärts streben, oben bleiben. [43])

Wir sehen aber auch diejenigen Feuererscheinungen (ignes), welche in der Luft entstehen, einige Zeit hindurch in derselben hangen, bisweilen an demselben Orte bleiben, bisweilen den Ort langsam verändern, bald auch geschwind vorüberlaufen. Für keine dieser Erscheinungen ist aber ein besserer Grund anzugeben, warum sie in der Luft hängen bleiben, als für die Gestirne, indem ja die Gestirne ewig da zu seyn scheinen, während die Flammen und Wolken nur zeitliche Erscheinungen sind. Allein was soll die Zeit und die Ewigkeit für einen Unterschied machen, wenn das Hangenbleiben in der Luft erklärt werden soll. —

Geschieht aber der Natur wohl dadurch, dafs die Gestirne im Freien hängen, keine Gewalt? — Gewifs nicht mehr, als ihr durch Freihängen der Erde geschieht, welche wir gleichfalls durch alle Jahrhunderte in der umgebenden Luft hangen sehen. Es hängt aber weder die Erde in der Luft, noch die Gestirne in dem Aether durch irgend ein Wunder; denn sie sind in dem ihnen eigenen und natürlichen Orte.

Die Erde aber, welche ihrer Natur nach in der Luft frei hängt, stützt sich auf ihren eigenen Mittelpunkt, und ballt sich um sich selbst, weil alle ihre Theile zu demselben Mittelpunkte hinstreben. Was

43) Ibid. Lib. XVII. Fol. 101. col. 3.

kann daher verhindern, dafs nicht auch jeder Stern, der ebenfalls in seinem ihm eigenen und natürlichen Orte, d. i. in dem ihm umgebenden Aether ist, auf seinen Mittelpunkt sich stütze, und um sich selbst sich balle, da die Philosophen sie als rund annehmen, wie es die Astronomen beweisen, und ihre Figur sie uns offenbar als rund darstellt.

Wenn man aber vollends der Meinung des Orpheus, des Heraclides und einiger Pythagoraeer „dafs jedes Gestirn eine Welt sey, die eine Erde, Luft und Aether enthält," einen Platz in der Philosophie vergönnen will, warum sollten wir nicht zugeben, dafs jeder Stern rund sey, und sich auf seinen Mittelpunkt stütze, dafs er ohne ein Wunder, und ohne der Natur Gewalt anzuthun, in dem Aether als dem ihm eigenen Orte bestehe, und bewegt werde? [44])

Es ist gewifs eine grössere Gewalt gegen die Natur, und ein grösseres Wunder, dafs die Wolken, die doch, wie Jedermann eingesteht, schwer sind, einige (wenn auch in Vergleichung mit der Ewigkeit kurze) Zeit in der Luft, d. i. an einem ihnen nicht eigenen Orte, ohne auf einen Mittelpunkt gestützt, und ohne rund zu seyn, hangen.

Aber, wird man sagen, die Sterne bleiben nicht immer, wie die Erde, an demselben Orte, sondern bewegen sich, wie man sieht: wie werden sie also bewegt? — Darüber sagt Theophrastus Eresius, einer der vorzüglichsten Peripatetiker: „das Feuer bewegt sich durch sich selbst, (ὑψ αυτὸν κινεται το πυρ)." Es bewegt sich also alle Flamme durch sich selbst, und der Geist und die Seele ist das Princip der Bewegung, welches auch Aristoteles von der Wahrheit gezwungen einmal eingestanden, und Theophrastus ohne Zweifel bestättiget hat.

44) Ibid. Fol. 102. col. 2.

Was Wunder also, wenn auch die Gestirne als durch sich selbst bewegliche Flammen, die mit Geist und Seele begabt sind, durch sich selbst bewegt werden, ohne eine Führung, und ohne an eine Sphäre geheftet zu seyn! —

Aber wir haben nun auch die Art und Weise dieser Bewegung zu untersuchen; denn man wird sagen: wie kömmt es, dafs die himmlischen Flammen (wenn die Sterne Flammen sind), als so lockere und feine Materien durch eine so schnelle Bewegung nicht zerstreuet, ausgelöscht und vertilgt werden, und endlich zur Durchsichtigkeit des Himmels, aus der sie entstanden sind, zurückkehren, wie wir dieſs doch an unsern Flammen, und denen, welche in der Luft entzündet werden, so oft wahrnehmen? — Darauf antworte ich, dafs die Weisheit des Schöpfers allgemein gewollt habe, dafs, wenn in der Natur ein Gegensatz gegeben ist, auch der andere zugleich da sey, und dafs also mit den zeitlichen, vergänglichen und verlöschlichen Flammen der Erde, welche der Materie vonnöthen haben, auch ewig daurende, unverderbliche und unauslöschbare Flammen an dem Himmel leuchten sollten, die durch ihr eigenes Flüssiges (fluore) brennen, welches sie, wenn es nöthig ist, aus dem nahen Aether wieder ersetzen.

So werden also die Gestirne aus derjenigen Substanz immer wieder geboren, aus welcher sie zuerst entstanden sind, und bleiben immer, was sie am Anfange waren.

Warum nicht alle Sterne, wie die Cometen, einen Bart oder Schweif haben, beantwortet sich daraus, dafs es den himmlischen Flammen nicht nothwendig oder wesentlich ist, andere Flammen nach sich zu ziehen, wie man an den in der Luft entzündeten Feuerkugeln sieht, welche ebenfalls entstehen, sich

bewegen und verschwinden, ohne einen Bart oder einen Schweif nach sich zu ziehen. [45])

Wir wollen nun untersuchen, ob die Erde sich bewege oder ruhe; und, wie es scheint, wird das Ansehen des Nicetas von Syracus (bey Cicero. Quaest. acad. IV. 39.) des berühmten Pythagoraeers Philolaus, des Heraclides, des Ecphantus (bey Plutarch. de plac. Philos. III. 13. 17.) des Mathematikers Seleucus, und des Aristarchus von Samos das Ansehen des Aristoteles und des Ptolomäus leicht übertreffen, besonders da ihnen das Urtheil unsers vorzüglichsten Astronomen, Nicolaus Copernicus an der Seite steht, welcher gleichfalls behauptet, dafs der gestirnte Himmel ruhe, und die Erde sich bewege. Wir müssen aber dabei sorgfältig untersuchen, ob aus dieser Hypothese wirklich etwas Unmögliches folge? —

Obwohl daher von grossen Schriftstellern gelehrt worden, und unsere Augen selbst uns zu überzeugen scheinen, dafs weder sie noch die Erde sich drehen, so scheint es doch vernünftiger zu seyn, lieber die Erde als den Himmel oder die obersten Gestirne für bewegt anzunehmen; denn der Umkreis der Erde beträgt, wie Ptolomäus lehrt, nicht mehr als 22,500000 Schritte, welche durch die 24 Stunden dividirt, für die Umdrehung der Erde auf eine Stunde nicht mehr als 937000 Schritte geben.

Wenn man aber den neuern Seefahrern und Erdbeschreibern, welche die Erde und die See öfter als einmal durchwandert sind, mehreren Glauben beimessen mufs, als dem Ptolomäus, so haben diese gefunden, dafs der Umkreis der Erde nicht mehr als 19,080000 Schritte betrage, wenn ein Grad am Himmel zu 55000 Schritte gerechnet wird, welches durch 24 Stunden

45) Ibid. Fol. 102. col. 3. 4.

24 Stunden dividirt, für eine Stunde nicht mehr als 795,000 Schritte beträgt. Obschon es scheinen sollte, als wäre es unmöglich diesen Raum zu machen, wenn man ihn mit unserer oder der Vögel Geschwindigkeit vergleicht, so ist es doch ungleich mehr möglich, als dafs das Firmament mit den obersten Gestirnen in eben dieser Zeit (1 Stunde) 42,398,437,000 machen sollten.

Diese Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit wird von vielen Erfahrungen unterstützt; denn wenn Jemand auf einem Flufse in einem Schiffe fährt, oder in dem Meere am Gestade hinschifft, so wird er die Gestade zurückgehen sehen, seine Bewegung aber nicht bemerken. Eben so, wenn Jemand von einem nahe gelegenen Orte entweder den Gibel eines Hauses oder die Spitze eines Thurmes ansieht, und über dieselbe eine Wolke vom Winde getragen wird, so wird er das Haus und den Thurm in Bewegung die Wolke aber in Ruhe sehen. Sieht Jemand von Ferne ein Schiff mit vollen Segeln schiffen, so wird es ihm unbeweglich zu stehen scheinen, wenn es am geschwindesten segelt. Wenn nun schon in so mässigen Abständen das Auge solchen Täuschungen unterworfen ist, um wie viel leichter wird es in Beurtheilung der Bewegung der Sterne und des Himmels betrogen werden?[46])

Da nun viele Gründe gegen die Möglichkeit einer Bewegung des Firmamentes und der obersten Sterne von Osten nach Westen stehen, so scheint es, wir müssen schliefsen, dafs das Firmament und alle seine Sterne ruhen, die Erde aber kreisförmig bewegt werde, indem selbst nach der Erinnerung des Aristoteles, in Dingen, welche nicht genau mit den Sinnen wahrgenommen werden können und bei wel-

46) Ibid. Fol. 103. col. 2. 3.

chen die Vernunft das, wovon die Rede ist, als möglich darstellt, zu schliefsen, es sey hinlänglich gerechtfertiget. [47])

Noch ist jedoch die Frage zu lösen, wenn die Sterne Flammen sind, warum bewegen sie sich nicht geradelinigt, sondern nur im Kreise? — Allein wir behaupten, dafs sie in der That beide Bewegungsarten haben, d. i. sowohl im Kreise, als in der geraden Linie, und zwar sowohl aufwärts als abwärts; denn sie bewegen sich aufwärts, wenn einige so von uns weggehen, dafs sie endlich zu verschwinden, und abwärts, wenn sie von dieser Höhe wieder so zu uns herabkommen, dafs sie wieder sichtbar werden. So sagt man, haben die Chaldäer Sterne beobachtet, welche zu gewissen Zeiten erscheinen, und zu andern sich wieder verbergen. So hat Hipparchus, wie Plinius (L. II. c. 28.) schreibt, einen neuen und erst in seinen Tagen entstandenen Stern wahrgenommen, und ist durch die Bewegung derselben in Zweifel gekommen, ob nicht dieses öfter geschehe, und auch diejenigen Sterne, welche wir an den Himmel geheftet glauben, bewegt werden. Eben dieser wagte, was selbst einem Gotte schwierig seyn möchte, (rem etiam Deo improbam) der Nachkommenschaft die einzelnen Sterne sowohl, als Sternbilder der Regel nach auseinander zu setzen, indem er Werkzeuge erdachte, durch welche die Stellungen und Gröfse eines jeden bezeichnet werden könnte, damit man in Zukunft leicht unterscheiden möchte, ob irgendwo Sterne verschwinden, oder neu entstehen, ob einige, vorüberziehen und sich bewegen, und ob sie an Gröfse zu- oder abnehmen. Es hinterliefs also den Sternhimmel allen Menschen insgesammt gleichsam als ein (aufgezähltes) Erbgut, wenn Jemand sich finden würde, der diese Rechnung zu fassen vermöchte.

47) Ibid. Fol. 104. col. 2.

Wenn es aber wahr ist, dafs am Himmel nichts Neues entstehen, noch Etwas von dem, was war, untergehen kann, so mufs man glauben, dafs die Entstehung eines neuen Sternes nichts Anderes gewesen sey, als eine neue Erscheinung. Der neue Stern aber ist erschienen, weil er sich aus der unermefslichen Höhe des Himmels, in welcher er unsern Augen unsichtbar war, herabgelassen, und uns näher geworden ist, wodurch auch wir ihn sehen können.

Auch viele Andere aus den Neuern führen, wie Clavius bezeugt, mehrere Erzählungen und Beispiele von Sternen an, welche in langen Zwischenräumen an dem Himmel erschienen sind, wie denn auch neuerlich erst (im November 1572) in der Cassiopeja ein neuer Stern erschienen ist, den ich selbst oft mit Verwunderung betrachtet habe, und der zwei Jahre hindurch geleuchtet hat, aber immer kleiner wurde, und am Ende ganz verschwand, d. i. anfangs stieg er von seiner Höhe herab, dann aber wieder zu derselben zurück, indem ihn seine Natur-Beseelung (animus) und sein Geist (spiritus) von oben herab, und wieder zurückführte. [48])

10. Von den Planeten.

Die Siebenzahl der Planeten scheint zuerst Zoroaster gekannt zu haben. Ihm folgten alle Astronomen und Naturphilosophen. Aber ich glaube, sie haben der Sonne grosses Unrecht gethan, als sie dieselbe in diese Reihe setzten; denn es giebt Nichts weder im Himmel noch anderswo, das weniger herumirrte als die Sonne, welche nie aus ihrer, wie man's nennt, elliptischen Bahn nicht einen Nagel breit abweicht, oder weggeht. Eben so sehr irrten die Astronomen, wenn sie den Mond unter die Sterne zählen,

48) Ibid. Fol. 104. col. 3.

dessen Wesenheit (essentia) von der der Gestirne weit unterschieden ist. [49])

Es ist aber weder die Sonne ein leuchtender Irrstern, oder ein dunkler Planet, noch der Mond, obschon er ein Planet ist, unter die leuchtenden Sterne zu zählen. Für jetzt wollen wir aber diese beide (Sonne und Mond) auf die Seite setzen, und von den fünf Sternen sprechen, welche den Namen der Planeten führen, weil sie diefs- und jenseits der Eccliptik der Sonne auf verschiedenen Bewegungen gehen, bald nach Norden, bald nach Süden abweichen, jetzt langsam, jetzt geschwind gehen, bald vorwärts zu gehen, bald zurückzugehen scheinen. In diesen Bewegungen irren sie aber keineswegs, obschon sie uns zu irren scheinen, sondern folgen den bestimmtesten Gesetzen; denn die Natur derselben kann nicht irren.

Es sind aber diese Planeten, so wie die übrigen Sterne, Flammen und Lichter, und bestehen aus der Wesenheit des Feuers, und nicht, wie der gemeine Haufen der Astronomen und Philosophen gemeiniglich glaubt, unbeseelte Körper, sondern, wie sie Zoroaster, und nach ihm Plato und Aristoteles genannt haben, göttliche und unsterbliche Thiere. Ihrer Natur, welche ihre Wirkungen (actiones) vollbringt, ihres Geistes (spiritus), der ihr Leiter ist, ihrer Beseelung (animus), die ihren Bewegungen den Anfang giebt, und ihrem, obwohl sich selbst nicht erkennenden Verstande (intellectus) gemäfs, von dem alle Ordnung kömmt und abhängt, leben sie, werden sie bewegt, wirken sie, gehorchen sie den Winken des Schöpfers, vollenden sie die Harmonie des Universums, und wirken auf die Saamen und die Gei-

49) Ibid. Lib. XVIII. Fol. 105. col. 4.

ster zur Erzeugung der verschiedenen Wesen dieser unserer irdischen Dinge. [50])

Die Astronomen meynen, die Planeten seyen von verschiedener Gröfse, und erzählen davon wunderbare und unglaubliche Dinge. Sie sagen z. B. der Jupiter, der gröfste aller Planeten, sey 95½ Mal gröfser, als unsere Erde; der Saturn aber, der der Gröfse des Jupiters am nächsten kömmt, 91 Mal; der Mars aber sey nicht nur, der Erde gleich, sondern übertreffe sie an Gröfse noch um die Halfte seiner selbst. Dagegen aber sey die Erde selbst 57 Mal grösser, als die Venus; der Merkur aber, der kleinste aller Planeten, so klein, dafs ihn die Erde 21952 mal übertrifft.

Auch das Licht und die Farben desselben sind an den Planeten verschieden; denn der Saturn scheint mit blassem, der Jupiter mit glänzendem und freudigem Lichte, der Mars mit röthlichtem Lichte, weswegen er bei den Griechen πυρωεις (igneus) heifst. Der glänzendste Planet aber ist die Venus, indessen das Licht des Mercurs in's Graublaue (plumbeus in caeruleum vergens) fällt.

Diese Verschiedenheit der Farben beziehen wir mit Recht auf die verschiedene Lokernheit und Dichtigkeit der Flammen und des Lichtes, aus welchen die Planeten bestehen, (constituti sunt), als der Ursache derselben; denn je lockerer die Flamme und das Licht eines Planeten ist, ein um so viel matteres Licht und Farbe wird er von sich geben, ein lebendigeres aber, wenn sein Licht dichter ist. Uebrigens zeigt die blaue Farbe des Merkurs, dafs er gleichsam der unterste Theil der Flamme sey, so wie Mars durch seine Räthe auf die Spitze derselben deutet.

50) Ibid. Fol. 105. col. 4.

Wenn wir in Rücksicht der Bewegung dem Augenscheine glauben, so müssen wir behaupten, 1) dafs die Planeten, da sie in den Zeichen des Thierkreises sich befinden, und nirgends niedriger als die Sterne dieser Sternbilder erscheinen, sondern in derselben Höhe, wie sie, gesehen werden, wahrscheinlich unter den übrigen Gestirnen in demselben Aether frei sich bewegen, und dafs kein Planet irgend an ein besonders kreisendes Himmelsgewölb geheftet sey; 2) dafs sie neben der ihnen mit andern Sternen gemeinen Bewegung von Osten nach Westen, noch mehrere andere jedem eigene Bewegungen haben, welche darin übereinkommen, dafs sie den übrigen Gestirnen entgegen gehen, d. i. wie man zu sagen pflegt, von Westen nach Osten sich bewegen. [51])

11. Von der Sonne.

Wir kommen nun auf die Sonne und den Mond zu sprechen. Wie werden wir aber von der Sonne, diesem grofsen Werkzeuge des Schöpfers, und dem ursprünglichen Lichtkörper würdig genug sprechen, wenn wir nach physischen Gründen untersuchen, was sie ist, wie sie beschaffen ist, wo sie wohnt, welche Bewegung ihr zukömmt, was sie wirkt, (agat) und was sie auch leiden kann. [52])

Ohne uns auf andere Hypothesen einzulassen, bleiben wir bei der Meynung derjenigen stehen, welche nach der uralten Lehre des Zoroasters mit uns übereinstimmen, und behaupten, dafs die Sonne Feuer sey, vom Feuer komme, und Feuer verbreite.

Aber aus welchem Feuer ist die Sonne entstanden? Nämlich aus jenem Urfeuer des Empedocles und jenem ersten überweltlichen (supramundana) Lichte des Philolaus, welches wir das

51) Ibid. Fol. 106. col. 4. 52) Ibid. L. XIX. Fol. 107. col. 2. 4.

ursprüngliche Licht (lumen primaevum) genannt haben und welches Philo das überhimmlische Gestirn (αστηρ ὑπερουρανιος) und das Urbild der Sonne nennt. Das Ansehen dieser Männer ist ohne Zweifel dem einzigen des Aristoteles vorzuziehen.

Wir haben aber auch aus vielen und mächtigen Gründen, die wir vom Lichte und dem Lichtglanze (a luce et lumine) von der Farbe, von dem Schimmer, von der Figur, von der Strahlung, und der Wärme hergenommen haben, bewiesen, dafs alle Gestirne Feuer, Flammen, und Lichter, entzündet von dem himmlischen Urlichte (lumine) durch Verdichtung der ätherischen Flüssigkeit (fluoris) seyen, und gesagt, so wie wir hier wiederholen, dafs es dreierley Arten von Feuer gebe, nämlich 1) jenes ursprüngliche und empyreische Himmelsfeuer, dann 2) die Sterne und die Sonne, und endlich 3) die übrigen elementarischen Feuer. Diese letztern sind vergänglich, jene aber unvergänglich. Wir können daher ohne weiters schliefsen, dafs die Sonne und alle Sterne (nur den Mond, von dem wir später sprechen werden, ausgenommen) Feuer seyen. [53])

Aber was für ein Feuer ist die Sonne selbst? — Wir haben schon gesagt, und wiederholen es, dafs sie eine Flamme ist, aus dem ursprünglichen und ätherischen Flüssigen, wie dann auch Philo die Sonne eine Verbindung vieler Flammen (φλογος πιλημα πολλης) genannt hat.

Diese Feuernatur verräth aber die Sonne durch mehrere unbezweifelbare Wirkungen; denn ihre Strahlen werden am heifsesten von denjenigen gefühlt, welche ihr am nächsten unter dem Aequator sind. Daher sind diese Gegenden arm am Wasser,

53) Ibid. Fol. 198. col. 1.

die Flächen und Berge trocken, die Thiere vor Hitze brennend, und die Menschen am schwärzesten. Der Sonnenstrahl ist selbst wirksamer als das Feuer nach dem Ausspruche der Bibel im Buche der Weisheit (Cap. XVI. v. 27.), weil das, was vom Feuer nicht vernichtet werden kann, (das Manna der Wüste) sogleich durch einen schwachen Sonnenstrahl erwärmet, dahinschwindet; denn der Sonnenstrahl führt einen Geist mit sich, welcher der unmittelbare Leiter und Vollbringer (rector et effector) aller Dinge ist. [54])

Wollte nun Jemand sagen, der Körper der Sonne sey eine aus ätherischem brennenden, und ohne Rauch leuchtenden Flüssigen zusammengesetzte Kohle, so wollen wir mit ihm nicht streiten, wenn er darunter eine ätherische, und keine von Holz, Stein, Binsenstein oder Glas, sondern eine Kohle versteht, welche aus dem dichtesten ätherischen Flüssigen zusammengesetzt ist, da die Sonne mehr brennt, und mehr leuchtet als alle andere Gestirne.

Aus Allem müssen wir also schliefsen, dafs die Sonne ein ätherisches Feuer ist, welches in dem ursprünglichen Flüfsigen, und dem ursprünglichen Lichte und Wärme entzündet worden, von allem einfachen (Feuer) das dichteste, und wahrhaft eine Ansammlung (πιλημα. coagmentatio) vieler, und defswegen auch der hellsten, leuchtendsten, brennendsten, und wärmsten Flammen ist. [55])

Was die Bewegung der Sonne betrifft, welche die erste ihrer Thätigkeiten (actionum) ist, bemerken wir nur soviel, dafs 1) sie sich bewege, wie die Planeten mit einer täglichen und jährlichen Bewegung, welche einander entgegengesetzt sind, 2) dafs sie eine kreisförmige, verzögernde, nach der Seite gerichtete

54) Ibid. Fol. 108. col. 2, 55) Ibid. Fol. 108. col. 3. 4.

und geschwindere Bewegung, wie die übrigen Gestirne, von dem Geiste, der Beseelung, (animo) und dem eigenen obschon sich selbst nicht erkennenden Verstande (intellectu) habe, welche ihr Gott gegeben hat, so, wie ihr 3) ihrer Natur gemäfs mit den übrigen Gestirnen gemein ist, zu leuchten und zu erleuchten; warm zu seyn und warm zu machen. [56])

Was die besondern Thätigkeiten der Sonne betrifft, so theilt sie allen übrigen Gestirnen von ihrem Lichte mit, in so weit sie durch ihr Licht das der der Sterne vermehrt. Keineswegs aber macht sie dieselbe leuchtend; denn auch sie sind, wie die Sonne, Flammen, und leuchten aus ihrer Wesenheit. Dafs wir aber, wenn die Sonne scheint, die Sterne nicht sehen, kömmt nicht daher, dafs ihr Licht das Licht der Sterne auslöscht, sondern von der Schwäche unserer Augen, welche nicht im Stande sind, bei einem gröfsern und lebendigern Lichte, schwächere und kleinere Lichter zu unterscheiden.

Dafs aber das Licht der Sonne allein die ganze Luft und wie es scheint, auch das Wasser erfüllt, so viele Sterne zusammen aber kaum in der Nacht ihr Licht haben sehen lassen können, aber nicht die Luft, geschweige das Wasser mit demselben erfüllen, kömmt, glaube ich, auf der einen Seite von der Gröfse der Sonne, und der scheinbaren Kleinheit der Sterne, und auf der andern Seite von der wirklichen ungeheueren Entfernung der Sterne her.

Ob aber mit dem Lichte der Sonne auch die Wärme herabkomme, haben Viele geläugnet, und leugnen noch Viele; Viele aber zweifeln, und beinahe alle sind in der Sache ungewifs; daher müssen wir die Sache genau untersuchen. [57])

---

56) Ibid. Fol. 109. col. 2. 57) Ibid. Fol. 109. col. 3.

Wir behaupten demnach, dafs die Strahlen der Sonne, als Ausgeburt des Feuers (proles ignis) von ihrem Erzeuger losgerissen, nie durch sich selbst und in sich selbst warm seyen; obschon wir allerdings sehen und erfahren, dafs sie durch die Kraft der Sonne auch Anderes, was sie berühren, warm machen, und trockne Dinge entweder alsogleich oder doch nach einiger Zeit in Feuer und Flammen setzen; ja sogar durch das Wasser, selbst bevor dieses noch hinlänglich durchwärmt worden ist, an ihre Nahrung (den Zunder) gehen, und Feuer in demselben erzeugen; auch selbst noch von einem Hohlspiegel zurückspringend in einem dünnen Stoffe Feuer anzünden.

Da nun alle diese Wirkungen des Feuers in denen der Sonnenstrahlen sich vereinigen; so werden die Sonnenstrahlen mit Recht für kleine Sonnenbilder und für sehr leuchtend und heifs gehalten; und es wird daraus klar, dafs in ihnen Licht und Feuer Eins seye, (lumen et ignem esse idem) indem sie zugleich Erleuchtung (lumen) und Wärme (calorem) hervorbringen. [58])

Uebrigens sind die Kräfte der Sonne bewundernswürdig: denn sie ist, wie Dionysius Areopagita behauptet, von dem Höchstgütigen aus seiner höchsten Güte nicht nur als eigentliches Bild, sondern auch als lebendiges Werkzeug erschaffen, seine Güte über die gesammte Körperwelt auszugiefsen. Denn so wie von dem Höchstgütigen die Samen aller Dinge in jenes ursprüngliche Licht (in lumen illud primaevum) hinübergegossen worden sind; so wurden sie abermal von diesem ursprünglichen Lichte, in die Sonne, das Bild dieses Lichtes, hinübergegossen, und strömen dann ferner aus der Sonne durch die Strahlen und das Sonnenlicht auf diese untern Dinge,

58) Ibid. Fol. 110. col. 2.

(in haec inferiora) unter Mitwirkung des Verstandes und der Beseelung, des Instinkts und des Geistes (cooperantibus intellectu atque animo, mente et spiritu); denn wir haben schon oben gezeigt, dafs alle Sterne, und auch die Sonne beseelt, und zwar mit einer ihnen angemessenen verständigen Seele (anima sibi congrua intellectuali) beseelt seyen; welche (Seele) in der heiligen Schrift ihr Geist genannt wird. Z. B. Eccle. I. 5. „Lustrans universa in circuitu, pergit spiritus (solis) et in circulos suos revertitur."

Wie nun aber der Verstand, in dem er sich selbst versteht, die Formen und Bilder, welche in ihm sind, versteht, und gerade durch sein Verstehen sie wirkt und schafft, und in die mit ihm verbundene Seele hinübergiefst; die Seele dann ferner auf den Lebensgeist wirkt, und der Lebensgeist endlich in den Körper die wesenheitlichen Triebe, Instinkte und Kräften (essentias viresque) hinübergiefst, woraus die Thätigkeiten entspringen, die, wenn sie aufgeregt hervortreten, unmittelbar durch ihr Hervortreten, selbst Dinge nach ihrem Bilde erzeugen: so mufs man auch von der Sonne sagen, dafs derselben (angeschaffener) Verstand, die Seelen der in ihm herumkreisenden Formen zuerst dem (thierischen) Geiste, der Geist aber sie dem Körper mittheile, welcher sie endlich durch seine Kräfte und Thätigkeiten ausser sich verwirklichet (extra se fundit) und so die Dinge erzeugt, von welchen allen insgesammt, man sagen kann, dafs sie von der Sonne erzeugt worden; wie z. B. Aristoteles behauptet: „die Sonne und der Mensch erzeugen den Menschen. —

Die Kräfte aber der Sonne sind die Lichtheit oder Erleuchtung (lumen), und die Wärme (calor) zusammt dem Saamen der Dinge, die das Licht mit sich führt, und in die Körper bringt; welche Saamen, wenn sie von der Wärme erregt, und er-

wärmt werden, die Ursache aller Erzeugung der Dinge sind; denn das Licht der Sonne ist eben sowohl der Träger und Fortleiter (vector et delator) der Saamen aller Dinge, als ihr Maafs, ihre Zahl, und ihre Anregungsmittel, (fomes); denn indem es alle Körper beleuchtet und durchdringt, und in denselben das, was zur Erzeugung nicht tauglich ist, theils ausscheidet, theils reiniget, was aber dazu tauglich ist, bewegt, erzeugt, ernährt, vermehrt, vervollkommnet, erneuert, belebt, zusammenhält und erhält, so sehnen sich alle Körper nach ihm als den Erzeuger, Beweger, Erwärmer, Beleuchter, Spender und Erhalter des Lebens.

Wir müssen also schliefsen, dafs das Licht, die Wärme und die Saamen der Sonne die drei wahren Werkzeuge sind, um alles das hervor zu bringen, was in den drei materiellen Welten, nämlich im Aether, in der Luft und auf dem Erdball hervorgebracht wird.

Es hat daher die Sonne nicht nur allein durch ihr Licht (lumine) und ihre Bewegung, d. i. durch ihr bloſses Weiterrücken, (latione) im Aether auf die untern ihr unterworfenen Dinge Einfluſs, wie Aristoteles gelehrt hat, sondern auch durch ihre Wärme, ihre Seele und ihr Leben. Die Bewegung ist nichts, als ein viertes Mittel, wodurch die Sonne das Licht, die Wärme und die Saamen überallhin mit sich herumträgt, und die materiellen Welten (hylaeos mundos) ganz damit erfüllt, die durchsichtigen Körper nämlich mit allen dreien, die dunkeln aber nur mit zweien, nämlich der Wärme und den Samen; denn wenn die Wärme des Lichtes in eine dunkle Erde eindringt, so erregt sie mit dem Geiste und den Lichtern (luminibus) die der Erde einwohnende Wärme, macht das, was ihr (der Sonne) widersteht, locker und weich, schmilzt es, ernährt es, und ziert es, mit

den einem jeden Wesen eigenen Farben, welche die Kinder des Lichtes sind. [59])

Aber kann wohl diese Sonne auch etwas leiden (passiones pati), oder ist sie für alles Leiden unfähig, wie Aristoteles schreibt? Mir scheint diese vorgegebene Unveränderlichkeit des Himmels ganz falsch zu seyn; denn selbst Plato (in Politico) sagt, die Bewegung des Universums, welche jetzt kreisförmig ist, habe ehemals die entgegengesetzte Richtung gehabt u. s. w. Ja auch die Egypter haben nach dem Zeugnifs des Pomponius Mela auf ihre Obelisken die Bemerkung eingegraben, dafs die Gestirne viermal ihren Lauf geändert haben, und haben nicht (selbst nach Aristoteles Erzählung) einige Pythagoräer behauptet, die Milchstrasse sey jener Weg, welchen beym Fall des Phaëton ein brennender Stern gemacht hat, während andere behaupteten, es habe vor Zeiten in derselben die Sonne ihren Lauf gehabt? — Wenn nun dieses alles Aristoteles selbst zwar für eine Fabel erklärt, so wie jene Erzählung vom Thyestes, vor dessen Geburt die Sonne den umgekehrten Weg gemacht haben soll; warum läugnet und verlacht er das, was möglich ist? [60])

Wir aber wissen aus der heiligen Schrift, dafs Gott der Schöpfer des Universums, so wie er nach seinem Willen Himmel und Erde gemacht hat, auch itzt noch alles nach seinem Willen regiere, indem er sowohl die reinen Geister (mentes), als auch die Seelen (animas) nach seinem Willen leitet. Daher geschah es, dafs auf sein Geheifs auf die Bitte Josua's, und dann bei dem Kampfe Gedeon's, und zum dritten Male zum Besten des Ezechias die Sonne ihren Lauf verzögert hat. Allein diese Ereignisse

59) Ibid. Fol. 110. col. 3. 4. 60). Ibid. Fol. 111, col. 1.

kannte oder glaubte Aristoteles nicht. Warum lás er aber nicht, was selbst seine Griechen, nämlich ein gewisser Castor und Adrastus Cyzicenus, und Dion von Neapel (berühmte Mathematiker) geschrieben haben, indem sie (nach der aus Marcus Varro entlehnten Nachricht des heiligen Augustins) erzählen, zur Zeit des Königs Ogyges, welcher in Theben regierte, habe sich am Himmel ein sonderbares Wunder gezeigt, es habe nämlich die Venus Figur, Gröfse, Farbe und Lauf verändert.

Nach dem Aristoteles aber beobachtete der vortreffliche Astronom Hypparchus, dafs ein neuer Stern am Himmel entstanden sey, wie denn auch in unsern Tagen in der Cassiopeja ein neuer Stern erschienen und viele Monate hindurch beobachtet worden ist.

Die Mexikaner erzählen aus einer alten Sage, die Sonne sey viermal ausgestorben und wieder geboren worden. Allein so etwas zu glauben möge immer für rohe Leichtgläubigkeit gehalten werden.

Auch in unsern Geschichtbüchern lesen wir, dafs zu Kaiser Justinians Zeit den grössern Theil des Jahres hindurch bei heiterm und unbewölktem Himmel die Sonne so schwach geschienen habe, dafs ihr Licht kaum stärker war, als das des Mondes, woraus, wie man sagt, Hungersnoth auf der ganzen Erde entstanden, weil nämlich dieses schwache Licht auch wenig Wärme gab, weswegen die Saaten nicht reifen konnten.

Aber auch Paulus Diaconus erzählt, dafs im Jahre 790 die Sonne verfinstert worden sey, und 17 Tage lang keine Strahlen von sich gegeben habe, wahrscheinlich, wie ich meine, weil nach dem Willen Gottes (volente Deo), die Flamme der Sonne lockerer geworden war.

Es haben also die Sonne und die Sterne Veränderungen erlitten, und können sie erleiden aus

natürlichen Ursachen und nach dem Willen des Schöpfers, welches Plato und vor ihm viele Philosophen und mehrere Theologen behauptet haben. Nur Aristoteles, der seinen Gott zum willenlosen Knecht macht, läugnet es mit seinen Anhängern hartnäckig, gottlos und ohne hinreichende Gründe. [61])

12. Von dem Monde.

Mit der Sonne kömmt der Mond nur in zwei Dingen überein, nämlich in der scheinbaren Gröfse der Masse und der abgerundeten Figur; denn weder im Lichte (luce), noch in der Ausstrahlung, noch im Funkeln, noch in der Helligkeit (lumine), noch in der Wärme, noch in der Farbe kömmt er mit der Sonne oder andern Sternen überein; denn er ist dunkel, (fusca) aber doch glänzend, und wird nur von einer Seite gesehen, und ist daher auch den dunkeln oder Nebelsternen nicht ähnlich, welche zwar einen Glanz, aber nur einen trüben, und wie der Nebel einen ins Schwarze fallenden haben.

Wie daher jeder einzelne Stern von jedem andern, so ist der Mond von allen übrigen Sternen verschieden. Es lohnt sich daher der Mühe, hier alle die Fragen, welche wir oben von der Sonne beantwortet haben, auch vom Monde zu untersuchen, nämlich was der Mond sey, welche Eigenschaften er habe, wie grofs er sey, an welchem Orte des Himmels er stehe, welche Kräfte, Thätigkeiten und Leiden ihm zukommen.

Die erste dieser Fragen ist aber, wie uns scheint, die allerschwerste.

Ohne Zweifel aber ist der Mond an seinem ganzen Körper dunkel, und durchaus nicht durch-

61) Ibid. Fol. 101. col. a. 3. 4.

sichtig; aber seine Dunkelheit ist, wie es scheint, nicht gleichförmig, sondern verschieden, aber doch nirgends dem Lichte durchgangbar. [62])

Durch die Dunkelheit seines Schattens, und die Undurchdringlichkeit seines Körpers ist er der Erde sehr ähnlich. Eben so ist er ihr in zwei andern Eigenschaften nicht unähnlich; denn die Erde und er haben keine eigene Farbe im Ganzen, aber an verschiedenen Theilen verschiedene Farben. Und ich zweifle ganz und gar nicht daran, dafs wenn Jemand von uns in den Mond steigen und er von da heruntersehen würde, er an unserer Erde eben das sehen müfste, was wir von uns — aus am Monde sehen.

Mit Recht haben daher Orpheus, Thales, Heraclitus und andere den Mond für eine zweite Erde gehalten, und Acetas der Pythagoräer und Philolaus mit Recht αντιχθονα, (gleichsam eine unserer Erde entgegengesetzte Erde) genannt. Selbst Aristoteles, der doch sonst gewohnt ist, alle Alten bitter zu tadeln, hat es in dieser Sache nicht gewagt, sie zu tadeln, und von dem seinen nichts hinzugesetzt, als dafs er den Mond zu den Sternen rechnete, und lehrte, dafs die Sterne, die dichtern Theile des Stoffes des Himmels seyen.

Man kann wohl auch den Mond in dem Sinne einen Stern nennen, in welchem einige Alte auch die Erde einen Stern genannt haben; denn die Erde schwebt eben so in der Luft, wie der Mond in dem Aether, ist eben so rund, eben so undurchsichtig, wirft ihren Schatten eben so hinter sich, und hat ihre dunkeln und lichten Theile, wie er.

Deswegen wird man nicht ferne von der Wahrheit seyn, wenn man behauptet, der Mond sey eine zweyte

18) Ibid. Lib. XX. Fol. 112. col. 1.

zweyte Erdkugel, zugleich mit Wasser zusammengeballt, d. i. eine ätherische Kugel, wie unsre Erdkugel, eine dichtere materielle (hylea), und derjenige Theil des Mondes, der vom Lichte der Sonne glänzt, sey Wasser, der dunkle aber Aether, die Gewässer des Mondes aber gravitiren gegen den Mittelpunkt des Mondes.

Warum soll man sich aber verwundern, dafs im Monde, wenn auf ihm, wie auf unserer Erde Ebenen, Berge und Thäler sind, auch Geschlechter von Menschen und Thieren wohnen, welche grösser sind, und im reinen Aether länger leben, als die auf unserer Erde, und dafs auch schönere Pflanzen daselbst blühen.[63])

Die Uebereinstimmung der Erde und des Mondes scheint uns daher zu berechtigen, dafs wir den Mond vielmehr irdisch (terream) nennen dürfen, als ihn mit Aristoteles zur fünften unbekannten Wesenheit zu rechnen, oder denselben mit Pythagoras, Anaximenes, Parmenides, Zeno und den Chaldäern für feurig oder feuerartig anzunehmen; denn wenn Olaus Magnus erzählt, man sehe bei einer Höhe des Nordpols von 60° vom Anfang Mai bis Anfang Augusts keinen Stern (Planeten?) ausser dem Monde, welcher im Vollmonde nahe am Horizont wie eine grosse brennende Kohle erscheint, die Jedermann Schrecken und Staunen verursacht, so glaube ich, diese Erscheinung habe ihren Grund nur in den sehr dichten Dünsten, welche in dieser Gegend und in diesen Monaten aufsteigen, und den Mond gleichsam mit einer dämmernden Wolke (caligo) überziehen, durch welche angesehen der Mond die Erscheinung einer brennenden Kohle giebt.

63) Ibid. Fol. 112. col. 4.

Ich glaube daher, der Mond sey mehr erdiger als feuriger Natur, oder beides zugleich, aber in einigen Theilen mehr erdiger, an andern mehr feuriger Natur, an andern wieder aus beiden zu gleichen Theilen gemischt. Sein Feuer aber ist nicht rein, wie das der übrigen Sterne, da er ihnen weder am Lichte noch an Farbe, noch am Schimmer, noch an der Ausstrahlung gleich ist. [64])

Es fragt sich aber, ob der Mond all sein Licht (lumen) nur von der Sonne habe, oder ob er für sich selbst jenen Glanz habe, den man in einigen Theilen desselben wahrnimmt, und der dem Wasserglanze ähnlich ist? Allein bei der grossen Entfernung des Mondes wissen wir auf diese Frage nichts Gewisses zu antworten, wenn wir nicht mit Aristoteles aus einer Aehnlichkeit schliefsen wollen, wie bei den übrigen Sternen. Diese Aehnlichkeit läfst uns ohne Anstand aussagen, dafs der Mond, in soweit er feuriger Natur ist, sein eigenes Licht habe, und fremdes, in so weit er erdiger und wässeriger Natur ist; denn auch unsere Erde und unsere Meere leuchten nur durch das Licht der Sonne. Von allen Sternen glänzt also der Mond allein vom Sonnenlichte.

Warum wir aber den Mond eine zweyte Erde genannt haben, ist nicht ohne überzeugende Gründe; denn warum soll nicht im Aether ein tröbernartiger (faeculenta) und dichter Theil bestehen, in welchem gleichsam alle Niederschläge oder Tröbern (faeces) des Aethers zusammengeflossen sind, wie in dem materiellen Theile (hylea) der Welt alle Niederschläge in unsere Erde zusammengeflossen sind? Der Mond ist daher eine ätherische Erde, und die

64) Ibid. Fol. 113. col. 1.

Erde ist ein elementarer oder materieller Mond. (hylea luna.)

Auch sind diese zwei Erden, oder diese zwei Monde nicht umsonst geschaffen worden; denn durch ihre wechselseitige Aehnlichkeit wirkt eine auf die andere gedeihlich und günstig ein; (fovet et favet) und eine erhält von der andern die wechselseitigen Einflüsse, durch welche sie theils leben, theils erhalten werden. So werden nach der Bewegung und dem Lichte des Mondes sowohl die Pflanzen als viele Thiere, und alle Flüssigkeiten bewegt und verändert; eine Sache, welche so bekannt ist, dafs kein Vernünftiger sie läugnen will oder kann, da selbst unsere ganzen Meere bei verschiedenen Aspecten des Mondes verschieden bewegt werden und die Ebbe und Fluth der Meere offenbar von dem Lichte des Mondes erhoben, und erniedriget wird.

Alles dieses könnte aber nicht geschehen, wenn nicht zwischen dem Monde und der Erde eine kräftige Sympathie wäre, welche ihren Grund nur in einer mächtigen Uebereinstimmung ihrer Kräfte und Thätigkeiten haben, und nur aus der Aehnlichkeit ihrer Wesenheit hervorgehen kann; denn in einem jedem Dinge sind und äussern sich die Kräfte nach dem Verhältnifs seiner Wesenheit; und im Verhältnifs der Kräfte treten auch die Thätigkeiten (actiones) hervor. Und nachdem wir die Gleichheit dieser Kräfte und Thätigkeiten des Mondes und der Erde erforscht haben, behaupten wir schon kühner, der Mond sey eine zweite ätherische Erde, und der tröbernartigste (faecosissima) Theil des ganzen Aethers, oder vielmehr die Zusammenballung aller ätherischen Auswürfe (faeces).[65])

65) Ibid. Fol. 113. col. 2.

Was werden wir aber von jenen 14 dunkeln und nebelartigen Sternen sagen, welche mit der Dunkelheit und dem Glanze des Mondes einige Aehnlichkeit zu haben scheinen? Ich glaube auch von ihnen, dafs sie aus erdiger und feuriger Natur gemischt sind, und dafs sie, in so weit sie feurig sind, mit eigenem, in so weit sie erdig sind, mit fremdem Lichte leuchten, und dafs sie also dem Monde, der Natur, den Kräften und den Thätigkeiten (actionibus) nach ähnlich sind.

Was wir oben von jenem dunkeln und an Grösse dem Canopus ähnlichen Sterne, den Vespucius am Südpole anführt, gesagt haben, (III. 7. Zusatz) das müssen wir auch von jenen schwarzen Flecken sagen, welche (nach dem Zeugnisse des Clavius) ein in der Astronomie erfahrner Mann am südlichen Himmel beobachtet hat, und welche nothwendig eine tröbernartige (faeculenta), dichte und erdige Materie des Aethers, und zwar eine dichtere, und noch unreinere (faeculentior) als der Mond und die Erde sind, seyn müssen; weil sie dunkler als diese erscheinen. [66])

13. Von dem Einflusse der Gestirne.

Es fragt sich nun, in welchem Sinne wahr sey, was Aristoteles Physic. II. cap. 2. sagt: „die Sonne und der Mensch erzeugen den Menschen," und (Meteor. I. cap. 2.) die Bewegungen unserer Erde seyen nothwendig mit den obern Revolutionen des Himmels übereinstimmend, woraus es offenbar werde, dafs alle ihre Wirksamkeit von daher beherrscht werde."

Was allererst die Erzeugung betrifft, hat Aristoteles gewifs die Art und Weise nicht gelehrt,

66) Ibid. Fol. 113. col. 3.

nach welcher die Sonne und der Mensch den Menschen erzeugen, obschon er (Lib. I. de generat. animal.) sagt: „in dem Saamen aller Dinge sey Wärme, welche sie fruchtbar macht, und diese sey nicht Feuer, noch eine feuerige Kraft, sondern ein Geist, der in dem schaumigen Saamen enthalten ist; in diesem Geiste sey die bildende (plastische) Natur, welche dem Elemente der Sterne, d. i. der Quintessenz des Aethers, aus welcher die Sterne werden, analog ist.“ Deutliches lehrt er uns aber dadurch nicht, und wäre es auch deutlich, so gelte es nur von denen, welche einen schaumigen Saamen haben, nämlich die vollkommenen Thiere, welche aus dem Saamen erzeugt werden. Welche Analogie aber zwischen dieser Natur, und dem Elemente der Sterne oder jener fünften Essenz des Himmels herrsche, hätte er erklären sollen. Von der Art, wie die Dinge unter dem Monde durch die obern Revolutionen des Himmels regiert werden, sagt er gar nichts. [67]) Wir wollen daher diese schwache und magere Erklärung der Wirksamkeit und des Einflusses der Sterne auf die unter ihnen unterworfene Dinge fahren lassen, und die Astrologen (oder Nativitätssteller, genethliacos) zu Hilfe rufen, indem sie die Dolmetscher und Verkünder künftiger Schicksale aus den Gestirnen sind, deren Kenntnifs seit den ältesten Zeiten bei den meisten Völkern bewundert wurde, weil man in der Geschichte Vieles gefunden hat, was sie wahr und richtig vorausgesehen und vorhergesagt haben.

Selbst diejenigen unter den Alten und Neuern, welche die Ungeschicklichkeit und den Aberglauben der Nativitätssteller verlacht haben, wie z. B. Plotinus, und von den unsrigen Marsilius Ficinus, und Joannes Picus gestehen ein, dafs zwar von den

67) Ibid. Lib. XXI. Fol. 114. col. 3. 4.

Gestirnen die Wirkungen nicht verursacht, aber doch aus denselben vorhergesagt werden können, und auch vorhergesagt zu werden pflegen, weil alle Theile der Welt mit einander in Verbindung sind, wovon einige Zeichen von sich selbst offenbar sind, einige aber von weisen Männern aus andern Zeichen, z. B. dem Fluge der Vögel, und andern Anzeigen der Thiere erschlossen werden mögen.

Wir wollen uns aber hier die allgemeinere Aufgabe vorlegen, nicht ob die Sterne auf die Menschen, sondern ob sie überhaupt etwas wirken oder nicht? — Auf was sie wirken und wie weit? — Ferner wie viel sie auf die einzelnen Gattungen, Arten und Individuen, sowohl der Metalle und Steine, als auch der Pflanzen, Zoophyten, vollkommenen Thiere und Menschen Einfluſs haben?

Die Sterne sind von Gott erschaffen, und gewiſs nicht umsonst; ihre Kräfte gehen also gewiſs in Thätigkeit über. Da nun die Gestirne Feuer und Flammen sind, d. i. Lichter aus der Flüssigkeit und in die Flüssigkeit zusammengeballt, vom Licht und der ursprünglichen Wärme gleichsam beseelt, und durch das Licht und die ursprüngliche Wärme, als die Quelle der Beseelung, (fontanus animus) aus welcher alle Formen, Wesenheiten und Leben der Dinge, welche die Saamen der zu erzeugenden Dinge sind, flieſst, zugleich mit dem Lichte durch das Universum ausgegossen sind, so war es allen diesen Saamen nothwendig, an dem Lichte zu halten, weil es ihr Träger (Vector) ist, und sie durch die dasselbe begleitende Wärme, und die Flüssigkeit zu Körper gebildet werden. [68])

Der erste Körper also, welcher die empyreische Welt ist, entstand aus dem Raume, dem Lichte, der

68) Ibid. Lib. XXI. Fol. 114. col. 3. 4.

Wärme und der Flüssigkeit, und war voll von den Saamen aller Dinge. Diese Saamen, da sie doch nicht umsonst und müssig seyn konnten, und wegen ihres Lebens und ihrer Kräfte höchst fruchtbar waren, mufsten empyreische Erzeugnisse aller Art, nämlich empyreische Thiere, Zoophyten, Pflanzen, Metalle und Steine erzeugen, hervorbringen und gebären. Zwar erreicht und sieht diese Erzeugnisse nicht der menschliche Sinn, aber doch erreicht sie und sieht sie die menschliche Vernunft, (durch speculative Schlüsse) und zwar, wie aus dem, was wir bewiesen haben, folgt, nicht blofs mit Wahrscheinlichkeit, sondern beinahe mit Nothwendigkeit.

Wenn nun der Aether und der gestirnte Himmel ein Theil des empyreischen ist, und aus ihm hervorgeht, so hat er seine Saamen und seine Kräfte nothwendig auch in diesen ergossen, aber doch etwas schwächer, weil immer die Wirkung, wie wir schon oft gesagt haben, schwächer (remissior) ist, als die Ursache. [69])

Man mufs also eingestehen, dafs alle Saamen, welche in dem empyreischen Himmel sind, auch in dem Aether, und dem gestirnten Himmel (nur etwas schwächer) seyn müssen, und folglich auch in den Sternen, und zwar wie einzelne in den einzelnen, so auch alle in allen.

In den Sternen und den Theilen des Himmels, die zwischen den Sternen sind, sind die einzelnen Saamen, der einzelnen Dinge zerstreut, so, dafs in jeglichem Sterne von einerlei wesentlichen Gattung zwar Saamen und Art, jedoch immer von sehr verschiedener Kraft und Wirkung sind; in so ferne nämlich auch Saamen derselben Gattung und Art in

69) Ibid. Fol. 116. col. 2.

mehrere individuelle sehr verschiedene Wirkungen zerfallen, die daraus hervorgehen.

Wenn daher die Aristotelische Behauptung „die Sonne und der Mensch erzeuge den Menschen“ wahr ist, warum soll nicht auch wahr seyn, die Sonne und der Stier erzeuge den Stier, die Sonne und das Pferd erzeuge das Pferd, die Sonne und die Eiche erzeuge die Eiche? — Wenn aber diese Induction richtig ist, wie es gewifs wahr ist, dafs die Sonne mit jedem Individuum aller Arten, alle Individuen derselben Arten erzeuge, warum soll es nicht auch wahr seyn, dafs Saturn und Jupiter, die nur um ein Weniges kleiner sind, als die Sonne, ja auch Mars, Venus und Mercur das Nämliche thun; denn obschon sie kleiner sind, als die Sonne, so haben sie doch die nämliche, d. i. ätherische und lichtartige (luminose) Substanz. [70])

Es erzeugen, gebären und produciren aber die Sterne sowohl in als ausser sich aus den Saamen, welche sie von verschiedenen Dingen nach einer und der nämlichen Gattung enthalten.

Als Erzeugendes, Gebärendes und Producirendes bildet also, (wie schon einige der alten Pythagoräer meinten,) jeder Stern für sich selbst eine besondere und eigene Welt, die ihre Luft, ihr Wasser, ihre Erde und ihr Licht hat mit Pflanzen und Thieren, welche vielleicht schöner und göttlicher sind, als die unsern. Und dieses ist viel wahrscheinlicher, als die Meynung, alle diese so grossen und so schönen Körper seyen umsonst erschaffen; — oder, wenn dieses keine Philosophie zuläfst, so mufs sie doch zugestehen, dafs die Gestirne selbst himmlisch sind, und leben durch ihren eigenen Geist, Seele und In-

70) Ibid. Fol. 116. col. 2.

stinkt (mente) oder durch den gemeinschaftlichen Geist, Seele und Instinkt des ganzen Universums.

Ueberdiefs tragen sie die Wirksamkeit ihrer Kräfte auch ausser sich hinaus in die Entfernung so weit, als sie ihr Licht und mit demselben die Kräfte ihrer Saamen verbreiten können, durch welche sie sich wechselsweise erwärmen, sich gegenseitig unterstützen, und unter sich zusammenstimmen, damit sie die himmlische Harmonie (des göttlichen Schöpfers höchstes Werk) herstellen, nicht jene, welche Aristoteles an den Pythagoräern verlacht hat, sondern die, welche er selbst zwischen den himmlischen Körpern, und wir nach der Angabe der Vernunft, in dem ganzen Universum behaupten.

Dafs aber die Sterne alle wechselsweise auf einander wirken, ist um so glaubwürdiger, weil die Vernunft es nicht wagt, zu behaupten, so viele und ungeheure Körper, welche viel grösser und schöner sind, als die Erde, seyen dieses einzigen, so kleinen und ungestalteten Körpers wegen, bis zu dem sich ihr Licht kaum fortpflanzt, geschaffen.

Soll es dann unmöglich, und nicht vielmehr wahrscheinlich seyn, dafs alle Gestirne, alles ihr Licht, Wärme und Saamen auf die einzige Sonne und den einzigen Mond werfen, und sich derselben als ihrer Untergeordneten und Stellvertreter bedienen, um alle jene Erzeugungen, welche durch ihren Einfluss in den Regionen der Luft, des Wassers und der Erde geschehen, hervorzubringen? — Soll daher Philolaus etwa nicht Recht haben, wenn er sagt, die Sonne sey des ursprünglichen Lichtes Behälterin, und das secundäre Licht, und durch sie gehe, wie durch ein Glas das dritte φῶς (das Licht selbst) auf unsere Erde?[71])

71) Ibid. Fol. 116. col. 3.

Wir glauben, die Sache verhalte sich vollkommen so; es werde nämlich das ursprüngliche Licht und das secundäre Licht, das in den Gestirnen ist, auf die einzige Sonne ausgegossen, und durch die Sonne auf den Mond, und die ganze materielle Welt (hyleum) zugleich mit der Wärme und den Saamen, und es komme also alles Licht, alle Wärme, alle Erzeugung neuer Dinge, und die Erneuerung der alten von der Sonne und dem Monde, welche alle Erzeugungen, die auf gewisse Zeiten vertheilt sind, hervorbringen und beherrschen, sowohl die, welche aus sichtbaren Saamen, wie der Thiere und Pflanzen kommen, als die, welche aus verborgenen Saamen kommen, wie die Saamen der Metalle, Steine und anderer Dinge sind, die wir zwar werden sehen, aber nicht sehen, woher sie kommen, und ihre Entstehung daher für ein Wunder halten.

Verborgene Saamen nennen wir die, welche den Sinnen nicht erscheinen, wie wir sie auch in den sichtbaren Saamen verborgen zulassen müssen; denn auch die offenbaren Saamen, welche wir berühren können, haben für sich keine Wirksamkeit, wenn sie der verborgene Saame nicht fruchtbar macht. Dieser verborgene Saame liegt verheimlicht in der Saamenfeuchtigkeit, darinnen er von dem Lichte des Mondes, das die himmlische Feuchtigkeit überträgt, erwärmt und lebendig, von der Wärme der Sonne aber geistig, und zur Fruchtbarkeit und der Erzeugung tauglich gemacht wird. [72]) –

Es ist aber nicht zu glauben, dafs der Himmel zwischen den Gestirnen selbst ganz müssig sey, nichts thue, und keine Kraft ausübe, sondern auch er wird das, was von oben auf ihn geflossen, sowohl in sich selbst befruchten, als auch in andere und

72) Ibid. Fol. 116. col. 3. 4.

endlich auf uns übertragen, besonders aber trägt er die ursprüngliche erste Flüssigkeit auf den Mond, der Mond aber auf uns über; daher heifst der Mond auch der Vater, der Erhalter und Beherrscher unserer Flüssigkeiten.

Wir schliefsen daher, a) nicht die Gestirne erhalten ihr Licht von der Sonne, sondern vielmehr die Sonne von den Gestirnen, weil alle leuchtende (lumina) und feurige Körper (ignes) ihre Flammen auf sie zusammenwerfen, und sie auf diese Weise, wie Zoroaster sagt, zum Behältnifs des Feuers (πυρος ταμιας) machen; b) eben so überträgt der ätherische Himmel alle seine Flüssigkeit und Feuchtigkeit auf den Mond, und so ist dann der Mond der Vater aller Ausflüsse und Ausgiefsungen; c) alle Gestirne leben sowohl durch den, jedem einzelnen eigenen Instinkt (mens) Seele, Geist und Natur, als durch die gemeinschaftliche Natur der ganzen Welt, so, dafs sie alle eine wechselseitige Sympathie (συνοικειωσιν) Verwandtschaft und Uebereinstimmung haben, und so zusammenstimmen, dafs unter ihnen kein Mifslaut oder Entzweiung ist, die sowohl zur Zierde als Vollkommenheit des Universums nicht beitrüge. [73])

14. Von dem elementarischen Feuer.

Nachdem wir in unserer Betrachtung die ganze Region des Aethers durchgewandert sind, müssen wir nun zur materiellen, d. i. der elementalen Welt (mundus hyleus et elementaris) herabsteigen, welche Zoroaster, Hermes und Orpheus, diese Väter der chaldäischen, egyptischen und griechischen Weisheit aus den vier Körpern, Erde, Wasser, Luft und Feuer oder Aether zusammensetzen.

73) Ibid. Fol. 117. col. 1. a.

Aber Ocellus Lucanus, der Schüler des Pythagoras hat zu allererst unter allen, die wir kennen, das Feuer zwischen den Aether und die Luft gesetzt, und so fünf Elemente unterschieden, nämlich die Erde, das Wasser, die Luft und das Feuer, überdiefs aber noch den Himmel oder Aether, als eine fünfte Essenz. Die ersten vier, von welchen das Feuer und die Erde die Extreme, das Wasser aber und die Luft die Mitten (Medietates) bilden, wirken nur zur Erzeugung; der Mond ist ihm gleichsam die Grenze der Unsterblichkeit und Erzeugung; im Himmel aber ist weder Vergänglichkeit noch Erzeugung. (Vid. Ocell. cap. 2. §. 2. und §. 9.)

Dieser Meinung pflichtete auch Empedocles, und nach ihm Hippocrates bei: Aristoteles übertrug sie mit den eigenen Worten des Ocellus, ohne davon Meldung zu thun, und gab sie für seine eigene. Defswegen setzte nach ihm die ganze peripatetische Schule zwischen den Mond und die Luft das Element und die Sphäre des Feuers, der die Astronomen 115,567000 Schritte Durchmesser geben.

Ueber diese Sphäre müssen wir daher sorgsam nachsuchen, ob sie, die unsern Sinnen nicht erscheint, und vielen anderweitigen Gründen widerspricht, auch wirklich existire, besonders da sowohl die ersten Weisen, als viele nach ihnen, unter welchen auch Platon ist, dieses überirdische Feuer ober der Luft, und jenseits der Himmels-Sphäre des Mondes theils nicht gekannt, theils auch geläugnet haben.

Auch selbst Aristoteles ist in dieser Lehre, wie in so vielen andern, unbeständig und wankend; denn bald setzt er dahin das Feuer, bald den obersten Theil der Luft, welche er, weil sie durch die Bewegung der Himmel erwärmt und entzündet wird, die entzündliche (*υπεκκαυμα*) nennt. — Wenn aber dieses

überirdische Feuer nichts ist als entzündete Luft, so ist das Feuer kein eigentliches Element, und es sind nur drei Elemente in der materiellen Welt (in mundo hyleo).

Jetzt wollen wir die Sache selbst überlegen, und der Wahrheit gemäfs untersuchen.

Aristoteles selbst giebt drei Arten des Feuers an (Topic. Lib. V.); denn er sagt: „die glühende Kohle, die Flamme und das Licht sind von verschiedener Art" — und wieder „das Licht besteht aus feinern Theilen, als die glühende Kohle und die Flamme." — Diese drei Arten des Feuers hatte vor ihm schon Platon im Timaeus aufgestellt, und nach dem Aristoteles sein Schüler Theophrastus Eresius bestätiget.

Wenn nun jenes überirdische Feuer das Feuer einer Glüh-Kohle ist, so müfste diese Kohle nothwendig erst als entzündet angenommen werden; denn wenn die Kohle erloschen ist, ist sie kein Feuer mehr. Wenn sie aber entzündet ist, wird sie allerdings leuchten; wenn sie leuchtet, wird sie Licht ausstrahlen, und so das, was unter ihr, vielleicht auch was über ihr ist, beleuchten: aber weder das Auge noch ein anderer Sinn unterrichtet uns von dem Daseyn einer überirdischen Glüh-Kohle ober dem Monde und ober der Luft; und nichts sehen wir dort leuchten, und kein Licht kömmt von dorther zu uns, nichts beleuchtet von dorther uns, oder diese untere Welt.

Dazu kommt, dafs dieses vorgegebene Feuer, wenn es entzündete Kohle wäre, in sich selbst warm seyn, und die angrenzende Luft, Wasser und Erde erwärmen würde, und weil es selbst immer warm wäre, so würde es auch die Angrenzungen immer erwärmen, und die Luft könnte daher niemals kalt seyn. Nun ist sie aber oft sehr kalt, und diese Kälte

scheint auf andere Körper von ihr auszugehen. Das Feuer also, welches nach Aristoteles Hypothese ober der Luft ist, ist kein Feuer einer entzündeten Kohle, und wenn es wäre, würde es schon lange die Erde, und das Wasser und die Luft entzündet und verbrannt haben; denn wenn selbst die einzige Sonne, welche doch viel kleiner, als die Sphäre des vorgeblichen Feuers und so weit von der Erde entfernt ist, Aethiopien und Lybien so sehr an- und ausbrennet, dafs alles öde ist, wieviel mehr wäre, von einer Kohle, welche mehr als 800 Mal grösser, als die Sonne, und 128000 Mal grösser als die Erde ist, und unmittelbar ober der Luft ist, die die Erde zunächst umgiebt, zu befürchten, dafs schon lange Alles hätte in Asche verwandelt werden sollen? — Dieſs aber ist nicht geschehen, und nicht zu befürchten, da wir von diesem vorgeblichen Feuer weder Licht noch Wärme kommen sehen. Wir können daher sicher schlieſsen, dafs kein Licht dem einer entzündeten Kohle ähnlich ober dem Monde und ober der Luft unsere Erde umgebe.

Dieses Feuer kann aber auch keine Flamme seyn; denn auch die Flamme leuchtet, beleuchtet, giebt Wärme von sich und brennt. Wenn sie aber brennt, so entzündet und verbrennt sie auch aus der Ferne, und zwar geschwinder und leichter als eine entzündete Kohle. Vor vielen Jahrhunderten würde also diese ungeheuere Flamme unsere ganze Erde, und alle drei übrige Elemente nicht nur in Asche, sondern in nichts verwandelt haben. — Es ist also über der Luft und über dem Monde keine verzehrende (überirdische) Flamme.

Wenn Jemand sagen wollte, diese Flamme sey keine verzehrende, sondern eine ätherische, welche keine Nahrung bedarf, so müssen zwei Aether seyn, jener alte, Allen bekannte, der die Sterne und die

Gestirne hervorgebracht, und dieser neue gänzlich müssige, unfruchtbare, und durch nichts sich offenbarende.

Aber über dem Monde und über der Luft ist auch kein drittes Feuer φῶς, d. i. ursprüngliches oder secundäres Licht (lux seu lumen); denn es würde leuchten und beleuchten, und sich kund thun durch seinen Glanz, es könnte in der Luft, die es an seiner obern oder äussern Grenze berührt, keine Dunkelheit und keine Nacht seyn, und wir könnten nie Finsternisse haben. — — Wenn also über der Luft und über dem Monde weder eine brennende Kohle, noch eine Flamme, noch Licht φῶς ist, welches die drei von Aristoteles selbst angegebenen Arten des Feuers sind, so kann da keine Sphäre des Feuers seyn.

Weil aber dieser über der Luft und dem Mond gemuthmafste Körper nach Ocellus und seinen Nachfolgern ein Element seyn soll, so trifft uns die zweite Untersuchung, ob dieses Feuer, wenn es dort gefunden würde, ein Element genannt werden könne?

Aristoteles definirt das Element auf zweierlei Art, nämlich 1) es sey das, aus dem als dem ersten darinnen etwas ist, (ex quo primo in existente) eine Sache besteht, und 2) es sey das, in was der Körper zuletzt aufgelöst wird.

Wir aber erkennen ein doppeltes Geschäft des Elements, dafs es a) ein Theil der Zusammensetzung, und auch b) ein Theil der Mischung sey. So sind die empyreische Wärme, der Aether, die Luft, das Wasser und die Erde Elemente der Zusammensetzung der Welt, an sich selbst aber Ganze, in welche als letzte Theile das Universum getheilt werden kann. Eben so sind sie auch in gemischten Körpern die Elemente der Mischung: gemischte Körper aber nannten die Alten solche, die

nicht aus den vier ganzen Elementen (nämlich des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde) sondern nur aus gebrochenen und abgestumpften Krümmchen dieser vier Elemente, und daher aus einer Mischung ihrer eigenthümlichen Kräfte bestehen.

Wir aber nennen gemischte Körper nicht nur die aus diesen Elementen entstandenen Körper, sondern die Elemente selbst, und überdiefs den Aether und die Gestirne, ja auch den empyreischen Himmel, indem sie alle zusammen gesetzt sind aus unsern vier ursprünglichen Elementen, dem Raume, dem Lichte, der Wärme und der Flüssigkeit.

Die erste dieser Mischungen ist uns im empyreischen Himmel, die zweite im Aether und der Luft, die dritte in den Gestirnen, die vierte im Wasser, die fünfte in der Erde, und die sechste endlich in den übrigen gemischten particulären Körpergebilden gegeben, in welchen sie aber nach verschiedenen Graden vertheilt ist, wie an seinem Orte bewiesen werden wird.

Geben wir aber einstweilen zu, es seyen alle Körper nicht aus Raum, Wärme, Licht und Flüssigkeit, sondern aus den bekannten dreien, Luft, Wasser und Erde zusammengesetzt; denn dafs das Feuer jener Sphäre, welche über der dazwischen liegenden Luft und dem Monde seyn soll, ein Element einer irdischen Zusammensetzung oder Vermischung sey, sagt uns kein Sinn, und keine Vernunft. Oder mögen uns doch die grossen Männer, Ocellus, Empedocles, Hippocrates, mit ihm Galenus und alle Aerzte, ja selbst Aristoteles mit allen seinen Peripatetikern sagen, mit welchen dioptrischen oder was immer für einer Art Instrumente sie dieses Feuer über der Luft und dem Monde entdeckt haben!

Man sieht auch gar nicht ein, wie dieses vorgebliche so weit von der Erde entfernte Feuer als Element

Element mit den übrigen dreyen in die Mischung der irdischen Körper eingehen könne; denn es müfste zuerst auf die Erde herabsteigen, aber kein Philosoph und kein Astronom hat dieses Herabsteigen je gesehen oder bemerkt. — Wie könnte es in die wässerigen Gemische eingehen, ohne zu erlöschen, wie in die erdigen, ohne zu ersticken? —

Ich frage aber noch weiter: steigt es seiner Natur gemäfs herab, oder durch eine fremde Kraft? — Wenn es seiner Natur gemäfs herabsteigt, so ist das Feuer seiner Natur nach nicht leicht, und strebt seiner Natur nach nicht nach oben, was doch der Lehrer der Peripatetiker vertheidiget. Wenn es aber durch eine fremde Kraft herabsteigt, so kömmt diese entweder vom Himmel, oder von unten? — Jenes ist ganz unmöglich, weil es unmöglich ist, dafs es vom Himmel geworfen, ausgeworfen, oder angetrieben werde, ohne dafs der Himmel ganz oder zum Theil ihm folge, (d. h. mit herabstürze) welches gegen die Erfahrung ist. Aber auch von unten kann es nicht gezogen werden; denn wer hat eine solche Anziehung je gesehen? —

Aber auch die Frage ist der Untersuchung werth, ob alles Feuer leicht ist, und seiner Natur nach, nach oben strebe? denn dieses ist nicht allgemein von den Flammen wahr, indem mehrere in der Luft brennende Flammen nach unten, nach der Seite, in den Kreis, und sprungweise bald da, bald dorthin sich bewegen. Auch die irdischen Flammen von Flüssigkeiten und angezündeter Luft sind ihrer Natur nach schwer, richten sich nicht immer nach oben, sondern oft nach der Seite, kriechen wohl auch gleichsam auf dem Boden indem sie sich eine Materie (Nahrung) suchen, und suchen sich auf keine Weise mit ihrer Totalität (der Feuer-Sphäre

nämlich, welche über der Luft und dem Monde seyn soll) zu vereinigen, wie man fälschlich vorgiebt.

Man leugnet, unser Feuer sey ein Element, oder könne gemischte Körper geben, und zwar mit Recht; aber daraus schliefst man ganz unrichtig, es müsse noch ein anderes Feuer in der Natur geben; denn wer hat den Ocellus, den ersten Urheber dieser Lehre, die Aristoteles von ihm entlehnt hat, gelehrt, dafs es eben so, wie es ursprünglich einander entgegengesetzte Qualitäten, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene giebt, auch 4 einfache Elemente gebe, die aber doch einzeln 2 Prädicate in sich vereinigen, und dafs das Feuer warm und trocken, das Wasser kalt und feucht, die Luft warm und feucht, die Erde aber kalt und trocken sey; denn da sonst Ocellus die Wärme und Kälte thätig, das Trockene und Feuchte aber (jenes als Wirkung der Wärme, dieses als Wirkung der Kälte) leidend nennt, hätte er nicht besser gethan, wenn er eingestanden hätte, der Himmel wirke durch Wärme, die Luft durch Kälte, ohne dafs es nothwendig gewesen wäre, über dem Monde einen 4ten Körper zu setzen, für welchen keine Erfahrung und kein Vernunftgrund spricht.

Dieses sphäralische Feuer ist endlich, abgesehen von so vielen Unmöglichkeiten, die es begleiten, auch noch umsonst erfunden; denn es trägt nichts zu der Zusammensetzung und Mischung der Welt bei; denn die empyreische und ätherische Welt mit den 3 materiellen Stoffen Luft, Wasser und Erde reichen zu allen Zusammensetzungen und Mischungen hin. Und wenn die sinnliche Welt an ihrem obersten ätherischen Theile unzählige, ungeheure, und immerwährende Feuer, in der mittlern Gegend oder in der Luft, aber andere grofse und kleine, augenblickliche und dauernde und endlich auch in der

tiefsten erdigwässerigen (terraquea) Region, andere bald nur zu Zeiten bald immer brennende unzählige Feuer hat, wozu noch diese besondere Feuersphäre? —

Dieses spharalische Feuer also, damit wir endlich einmal schliefsen, dient folglich zu keinem Gebrauche in der Natur, nicht zur Zusammensetzung der Welt, nicht zur Mischung der Dinge, und ist nur durch eine ganz falsche Combination der Qualitäten herbeigeführt, von keinem Menschen aber gesehen, von keinem Sinne wahrgenommen, und von keinem Raisonnement erschlossen worden; defswegen müssen wir es für immer verwerfen.

Aber, werden die Peripatetiker sagen, giebt es also im Universum kein Feuer, das ein integrirender Theil der Welt wäre, und in die Mischung der Dinge eingienge? — Wir antworten: Allerdings giebt es ein Feuer, nämlich jenes lebenbringende Feuer des Zoroasters (ζωηφορον πῦρ) welches wir die ursprüngliche Wärme, die beständige Begleiterin des ursprünglichen Lichtes genannt, und von dem wir gelehrt haben, dafs es von dem empyreischen Himmel bis in den Mittelpunkt der Welt dringe. Es ist eines unserer vier Elemente, Raum, Licht, Wärme und Flüssigkeit, welche wir mit viel grösserm Rechte Elemente nennen, als man ehemals Feuer, Luft, Wasser und Erde also nannte, indem diese nur für die materiellen Gemische dienen, und nur die materielle Welt constituiren, indessen unsere Elemente allen Körpern ohne Ausnahme zum Grunde liegen, sie mögen Körper der ersten, zweiten, hundertsten oder tausendsten Ordnung seyn, wenn man je durch so viele Grade hindurch Körper finden würde. [74])

15. Von der Luft.

Bis jetzt haben wir theils blofs nach der Anleitung der Vernunft, weil die Sinne nicht hinreich-

74) Pancosm. Lib. XXII. p. 117. col. 3. seq.

ten, theils nach dem Zeugnisse der Augen, weil das Gesicht am weitesten reicht, philosophirt. Von nun an werden wir auch die übrigen Sinne anwenden können, und denselben gemäfs, und von ihnen geleitet, werden wir nun philosophiren.

Wir betrachten daher zuerst die Luft, welche dem Leeren ähnlich, (Plin. II. c. 58.) alles unsrige berührt, umgiebt und durchdringt, und bei deren Untersuchung wir neben dem Gesichte auch das Gehör, den Geschmack und den Geruch anwenden können; denn an sie reichen alle unsere Sinne eben so, wie die Vernunft, indem wir in derselben immer leben und sind.

Wir untersuchen daher, a) was und wie groß die Luft sey? b) welche Kräfte sie habe, und welche Wirkungen sie hervorbringe? c) welche Veränderungen und welche Einwirkungen sie leide, und wovon? d) endlich welche Region der Welt sie einnehme, und was sie in sich enthalte, oder aufnehme? —

Indem wir nun von dem ersten Punkte unsers Vorhabens beginnen, untersuchen wir, was die Wesenheit der Luft sey, und wodurch sie sich vom Aether unterscheide?

Weil nun die Luft durchsichtig ist, wie der Aether, haben sie auch viele Dichter Aether genannt, ohne eines von dem andern zu unterscheiden, sondern sie setzten sie einander gleich; welches auch Zoroaster und Orpheus, und viele andere Philosophen, unter welchen auch Plinius (hist. nat. Lib. II. cap. 5. 6.) gethan haben. [75])

Durch die Eigenschaft der Durchsichtigkeit, und des Durchscheinens, wenn ich nicht irre, verführt, behaupteten sie, die Luft sey dieselbe Substanz und

75) Ibid. Lib. XXIII. Fol. 121 col. 1.

derselbe Geist wie der Aether; denn gleichwie wir durch die Durchsichtigkeit des Aethers in der Nacht die Sterne, die Sonne und den Mond aber auch bei Tage sehen, so sehen wir durch die Durchsichtigkeit der Luft sowohl diese (Gestirne) als auch andere (Meteore), die unter dem Monde sich ergeben, als die Feuer, Cometen, Farben, Wolken u. dgl. Die gleiche Wirkung der Luft und des Aethers schien ihnen daher gleiche Kräfte und gleiche Wesenheit zu beurkunden, und daher glaubten sie, Luft und Aether seyen in Nichts von einander verschieden.

Andere Philosophen behaupteten ihre grosse Verschiedenheit, indem der Aether seinem Orte und seiner Natur nach über der Luft ist, indem die Natur des Aethers unvergänglich und unsterblich ist, die Luft aber, wenn nicht im Ganzen, doch in ihren Theilen der Vergänglichkeit unterworfen ist. Auch Ocellus schreibt, (cap. 2. §. 2.) „die Region des „Mondes sey die Grenze zwischen der Unsterblich„keit und Sterblichkeit; denn was über dem Monde „sey, das alles nehme das Geschlecht der Götter ein; „unter dem Monde aber sey der Ort des Kampfes und „der Natur, in welchen die Zerstörung und die Er„zeugung herrschen.“ 76)

Dafs aber der Aether edlerer Natur sey, als die Luft, nahmen mit Ocellus auch noch andere Pythagoräer an, imgleichen Plato, Aristoteles, Zeno der Stoiker, und alle Anhänger ihrer Schulen.

Wenn aber wahr wäre, was Ocellus, und alle, die ihm folgen, behaupten, dafs der Kampf, und die Natur

76) Ibid. Fol. 121. col. 2. — Der buchstäbliche Text bei Ocellus heifst:

Τὸ μὲν ἄνωθεν, καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς, θεῶν κατέχει γένος,
Τῷ δ'ὑποπάτῳ σελήνης πείρους καὶ φύσεως.
Τὸ μὲν γάρ ἐστιν ἐν ἀυτῷ διαλλαγὴ γεγονότων,
Τὸ δὲ γένεσις ἀπογεγονότων.

daherrsche, wo Erzeugung und Zerstörung der Materie ist, so würde aus diesem Grunde der Aether nicht vorzüglicher seyn, als die Luft; denn die Geschichte erzählt, und zum Theil haben wir selbst zu unserer Zeit gesehen, dafs die Venus sehr gelitten, die Sonne einmal still gestanden, und sich ein anderes Mal ohne Finsterniſs bei heiterm Himmel lange Zeit hindurch viel schwächer leuchtend gezeigt habe, als gewöhnlich. — Selbst neue Generationen haben öfter im Aether statt, wie man von dem Sterne des Hipparchus (Plin. II. §. 26.) weifs; und 1411, wie ich in den Jahrbüchern von Ferrara gelesen, erschien zwischen 7 und 8 Uhr Abends ein Stern von solchem Glanze, dafs der Himmel zu brennen schien. Auch werden viele Cometen (wie später gesagt werden wird), im Aether über dem Monde erzeugt und vertilgt.

Oben haben wir auch aus der Verschiedenheit der glänzenden, blitzenden, dunkeln und neblichten, himmlischen Lichter, den Flecken, welchen man an verschiedenen Orten des Himmels beobachtete, der so grossen Verschiedenheit der Milchstrasse, und der Veränderlichkeit des Mondes gezeigt, dafs der Aether weder einfach, noch unveränderlich, oder für allerlei Einwirkungen unempfänglich (impassibilis) sey. [77]).

Ist also der Aether gleichen Natur mit der Luft? — Es scheint nicht; denn auch das Wasser und die Erde sind gleicher Einwirkungen empfänglich, ohne einander, oder der Luft gleich zu seyn. Also ist auch die Luft mit dem Aether nicht gleicher Natur, sondern wir müssen sie nach der grössern oder kleinern Einwirkung auf sie unterscheiden; denn der Aether bleibt ohne Veränderung immer, wie er am Anfange der Schöpfung war, und nur selten ergeben sich in ihm neue Erzeugungen; — in der Luft aber ist beständiger Kampf und Streit, wie die häufigen Donner, Blitze,

77) Ibid. Fol. 121. col. 3.

Wolken, Regen, Hagel, Feuer, Stürme, Wirbelwinde, und so viele Uebel der Menschen, und Samen der Krankheiten, welche aus der Luft auf die Erde fallen, bezeugen.

Dieser Verschiedenheit ungeachtet, läugnen wir weder, a) dafs sie beide die nämliche Materie, die ursprüngliche Flüssigkeit nämlich, haben, der Aether zwar feiner und reiner, die Luft aber dichter und unreiner; und die nämliche Form, nämlich die beseelende und die belebende Wärme, feiner zwar der Aether, aber gröber die Luft; noch b) dafs sie wegen der Aehnlichkeit ihrer Natur, da wo ihre Sphären sich einander berühren, in einander übergehen können, in so weit z. B. die Luft, da wo sie den Aether berührt, seiner Feinheit theilhaftig wird, und der Aether umgekehrt zur Dichtigkeit der Luft kömmt.

Wie also die ganze Luft ihrer ursprünglichen Materie nach Flüssigkeit (fluor) ihrer Form und Wesenheit nach aber Luft ist, so ist sie ihrer Constitution nach dichter als der Aether, aber an ihrer höchsten Stelle demselben, so viel es möglich ist, am ähnlichsten, von dort herab verdichtet sie sich immer mehr, bis sie zunächst über der Erde am dichtesten, und dem Wasser am ähnlichsten wird. [78])

Dieſs sey genug von der Wesenheit, dem Bestehen und der Substanz, so wie von der Lage und der Region der Luft.

Jetzt haben wir die wesentlichen Qualitäten und Eigenschaften der Luft zu untersuchen, ohne welche die Luft nicht Luft wäre. Diese sind ihre Dünnheit, Flüssigkeit und Beweglichkeit, dann die Feinheit und Durchsichtigkeit ihrer Theile.

Andere Eigenschaften sind in und von der Wesenheit. Diese nennt man aber besser Kräfte, als

78) Ibid. Fol. 121. col. 4.

Eigenschaften, weil durch sie die Wesenheit in Wirksamkeit geht, und ein äusseres Ding machet, oder darauf wirket, wie z. B. in der Luft die Wärme und Feuchtigkeit.

Aristoteles ist aber, wenn er von den Eigenschaften der Luft spricht, am allerunbeständigsten; denn bald nennt er sie einen Dunst, und eine warme und feuchte Aushauchung der Erde, bald nennt er die Luft der höhern Region warm und trocken, also Feuer, oder feurige Aushauchung, bald aber die untere Luft kalt und feucht, also wässeriger Art, und so verschwindet ihm die ganze Luft als Element.

Wir halten die Luft nach ihren wesentlichen Eigenschaften für einen minder als Licht durchdringenden (obtusum), ausweichenden (cedens), feinen (tenerum), theilbaren, leicht dehnbaren und zerstreubaren Körper; fein nämlich, wegen seiner Durchsichkeit; ausweichend wegen seiner Lockernheit; locker, wegen der Untermischung der Atomen des leeren Raumes, (ob atomorum vacui intermixtionem).

Wenn nun diese untermischten Atomen des leeren Raumes ausgetrieben werden, wird die Luft am meisten widerstehen, und am wenigsten ausweichen. Dieſs geschieht aber entweder durch das Hinzutreten einer neuen Luft in einen Raum, wo schon eine andere Luft eingeschlossen ist, oder durch Zusammendrückung einer eingeschlossenen Luft in einen kleinern Raum; denn eine so zusammengeengte Luft weicht nicht allein nicht aus, sondern widersteht auch sehr, treibt zurück, hält mächtige Streiche aus, und anstatt von den Streichen getheilt und zerstreut zu werden, fliegt sie in einem Ball eingeschlossen, schwimmt, und trägt sich fort, und hält den Druck von Gewichten aus, den sie uneingeschlossen nicht aushalten würde.

Aber auch uneingeschlossen führt sie durch den Wind grosse Lasten fort, der nichts ist, als eine sich selbst anstrengende oder anspannende, und in sich selbst angestrengte oder angespannte Luft (wie wir an seinem Orte sagen werden), eine Luft, die in sich sich verstärkt und doch zusammenhält (in se intentus et contentus aër), sie bewegt und reget auf, nicht nur leichte Gewässer, sondern auch die ungeheuern Meere, und treibt nicht nur die grofsen Lasten der Schiffe durch dieselbe, sondern macht sie gleichsam fliegen, indem sie sich auf die Segel wirft, und alle Zwischenräume des Leeren ausfüllend in sich selbst sich verstärkt, und aufschwillt. In diesem Zustande reifst sie zum Erstaunen der Menschen die ungeheuersten Bäume, die schwersten Steine, und die gröfsten Felsen von den Bergen los, erschüttert, bewegt, zerreifst und schleudert die Erde mit den Bergen in die Höhe; macht nicht nur die Dächer der Hütten, sondern auch die Mauern grofser Städte mit ihren Bewohnern, auch die Meere mit ihren ganzen Ufern beben, und trägt ihre Trümmer durch den leeren Raum.

So grofs ist also die Gewalt der zusammengedrückten, und sich selbst antreibenden Luft. Defswegen haben nicht mit Unrecht einige der alten Philosophen gelehrt, die ganze Erde hänge im Luftraume (in aëre), wie ein Schiff im Wasser. [79])

Wir setzen hinzu, die Erde werde von der Luft von allen Seiten so zusammengehalten, dafs sie weder zerstückt werden, noch sich anders wohin bewegen, oder ihren Ort im Universum verändern kann. Ich wage es sogar zu behaupten, dafs die Erde im Mittelpunkte des Universums vielmehr

79) Ibid. fol. 122. col. 2, 3, 4.

durch die von allen Seiten sie verhindernde Luft, als durch ihre eigene Schwere erhalten werde. (Denn wir werden zeigen, dafs die Schwere keine sey, wenn ein schwerer Körper nach seiner Ganzheit, und nach allen seinen Theilen in natürlichen Orten feststeht.)

Uebrigens hat die Luft von dem Schöpfer, damit sie ihrem Zwecke besser entsprechen könne, das Vermögen erhalten, das Wasser, die Erde und alle gemischten Körper zu durchdringen, sie mit sich anzufüllen, und mittelst dieser Durchdringung mit ihren äufsern Theilen also in Verbindung zu bleiben, dafs sie durch die wechselseitige Umfassung eine Verbindung der Verschiedenheit hervorbringt, wodurch das Wasser und die Erde in der Mitte des Universums gleichsam aufgehangen bleiben.

Durch die mit dem Vermögen auszuweichen, anzutreiben, zu unterstützen, und andern einander entgegengesetzten Vermögen von der Weisheit des Schöpfers begabte Luft wird in der elementalen Welt alles herbeigeführt, zum Wachsen gebracht, belebt, befruchtet, hervorgebracht, ernährt, vermehrt, vollendet und erhalten. Defswegen nannte auch Zoroaster die Luft παντοτρόφον αἰθέρα (den alles ernährenden Aether), weil sie wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Aether die Lichter, Farben, Flüssigkeiten, und Samen aller Dinge von dem Aether aufnimmt, und weiter in die untern Gegenden fortführt. [80])

Gleichwie aber die Luft schon durch ihre ursprüngliche Wärme ganz warm, flüssig und fein, auch noch überdiefs von den ätherischen Feuern erwärmet und unterstützt, die Werkstätte und das

80) Ibid. fol. 123. col. 1.

Werkzeug aller Erzeugungen ist, so ist sie in zufälligen Eigenschaften (qualitatibus adventitiis), auch zufälligen Eindrücken unterworfen; bisweilen wird sie nämlich warm, bisweilen kalt, jetzt trocken und jetzt feucht, damit sie, die durch ihre eigenen thätigen und anstrengenden Kräfte neue Wesen hervorbringt, diese durch zufällige Eindrücke auch wieder zerstören, verderben, und untergehen machen möge.

Ohne Grund ist nämlich, dafs die Luft ihrer Natur nach kalt sey, wie einige der Alten sagten, oder dafs sie gar das Kälteste aller Kalten sey, wie die Stoiker hinzusetzten; denn die Kälte der Luft, wie die Wärme, welche ihr vom Himmel kommt, sind blofs zufällige Eigenschaften, wie es der Sommer und Winter, die Tage und Nächte beweisen. Woher diese zufällige Wärme in die Luft komme, weifs jedermann, woher aber die Kälte komme, werden wir erst hören, wenn wir zur Betrachtung der Erde kommen, welches bis jetzt Niemand bekannt war. (Lib. XXIV. pag. 34.)

Auch Eindrücke der Trockenheit und der Feuchtigkeit nimmt sie bisweilen von aufsen an. Daher die Fäulnifs in ihr, und die Pest, welche sie unter die Pflanzen und Thiere bringt. Die Trockenheit aber kömmt ihr allgemeiner, entweder von der langwierigen oder anhaltenden Durchschlagung (diuturna diverberatio) der Sonnenstrahlen, oder von der Dauer gewisser Winde, durch welche die ihr zufällige Feuchtigkeit entweder getrocknet, oder ausgetrieben wird. — Die Feuchtigkeit wird entweder von den Winden (bei uns von den Südwinden), oder von häufigen Regen, oder von der Ausdünstung stehender Gewässer in die Luft gebracht, wodurch sie entweder zu feucht wird, oder auch in Fäulnifs übergeht, oder vielmehr geht die in die Luft aufgestiegene Feuchtigkeit selbst in Fäulnifs über.

Es hindert uns also Nichts, anzunehmen, die Luft, wie sie an sich selbst ist, sey ganz dem Aether ähnlich. Es ist aber nicht wahr, dafs die untersten Regionen derselben durch die Dünste warm und feucht sind; denn die Dünste sind der Luft selbst etwas Zufälliges, und die Luft ist nicht selten trocken und kalt. Wie aber ihre mittlere Region beschaffen sey, ist noch ungewifs; denn in ihr werden keine Wolken und keine Erzeugnisse der Wolken gebildet. Indessen scheint uns wahrscheinlich, dafs sie ihrer Natur nach, warm sey.

Betreffend die Lage der Luft im Universum, weifs jedermann, dafs sie (nachdem wir die angebliche Feuer-Sphäre verworfen haben), zunächst unter dem Mond stehe, und bis herab auf das Meer, die Gewässer, und die Erde reiche: so, dafs sie den Aether und die Erde zugleich verbindet, und von einander scheidet; scheidet, weil sie zwischen ihnen ist; und verbindet, weil durch sie die wechselseitige Uebereinstimmung erhalten, und die Wirkung der Gestirne auf unsere Körper übertragen wird.

Ihre Masse und ihren ganzen Umfang glaubt Vitellio, und die, welche ihm folgen, bewiesen zu haben. Er behauptet, von der Erde bis zu den Wolken seyen nicht mehr, als 51000 Schritte, die obere Region der Luft erhebe sich nicht mehr als 200,000 Schritte bis zu dem Aether. — Aristoteles giebt den Umfang der Luft für 100 Mal gröfser an, als den der Erde. — Wir aber schreiben der Luft auch jene ganze Region zu, welche nach ihnen jenes erdichtete Feuer einnimmt. Ob aber ihr ganzer Umfang so grofs sey, müssen die Astronomen und Optiker, mit ihren Instrumenten untersuchen.

Die Meinung des Vitellio aber, dafs die Wolken von der Erde nur um 51000 Schritte entfernet seyen, scheint von der Erfahrung widerlegt zu wer-

den; denn unter den glücklichen Inseln im atlantischen Meere auf Teneriffa, ist, wie die Seefahrer versichern, ein Berg (Pic), welcher 72000 Schritte hoch ist, dessen Spitze immer Wolken einhüllen. Andere sagen, seine Spitze reiche selbst bis über die Wolken, und stehe immer in Flammen. [81])

16. Von dem Wasser und dem Meere.

Dafs das Wasser, dieses Mittlere (Medium) zwischen den Elementen Luft und Erde, Flüssigkeit und Feuchtigkeit (humor et fluor) sey, wird kein Vernünftiger läugnen; denn alle Sinne sagen es. Flüssigkeit und Feuchtigkeit ist also die erste Wesenheit, und wesentliche Wirksamkeit und Eigenschaft desselben.

Aber auch dichter (densior) ist das Wasser, auch das leichteste, als jede Luft, auch die dickste (crassissima), lockerer jedoch, als jede Erde, auch die zerfliefslichste (fluidissima). Seine Oberfläche aber und sein ganzer Körper ist nicht nur ununterbrochener und defswegen zusammenhaltender, sondern auch (tenacior et conglutinatior) zäher und klebrichter als die Erde; so, dafs einem ausfliefsenden Theile das Ganze in einem ununterbrochenen Flusse folgt, welcher von selbst nie abbricht, noch in eigenen Grenzen von dem Auslaufen und Ausbreiten zurückgehalten wird, bis das Auslaufende durch die Grenzen eines harten Körpers zusammengehalten wird.

Das Wasser ist aber auch auf's Höchste ausweichend und fein, weil es von jedem härteren Gegenstande leicht zertheilt und anders wohin abgelenkt wird. Weich kann es aber im eigentlichen Sinne nicht genannt werden, weil es flüssig ist.

---

81) Ibid. Fol. 123. col. 2, 3, 4.

Ueberdiefs ist alles Wasser in seinem natürlichen Zustande durchaus sich selbst ganz gleich und ähnlich.

Zugleich ist es gewifs, dafs das Wasser sich verdichten, und in der Kälte zu Hagel, Eis, Crystallen, in der Hitze aber zu verschiedenen Flüssigkeiten, Salzen, Steinen, Pflanzen, und in andere gemischte Körper zusammenwachsen (concrescere) könne.

Das Wasser verdichtet sich auch (obschon es nicht zur festen Form übergeht) und wird in sich selbst zusammengezogen, indem es dasselbe Wasser bleibt, und in kein anderes Wesen verwandelt wird, wenn z. B. breite Flüsse in engere Rinnsaale eingeengt, und um nichts höher werden, sondern durch die Beengung mit gleichen, oder wenn sie höher werden, mit geschwinderm Laufe fallen. Es ist auch bekannt, dafs Wasser, welches aus Quellen, Flüssen oder Teichen zum Gebrauche der Menschen durch unterirdische Röhren aus Steinen, Ziegeln oder Blei geleitet wird, von einer Breite von 2 Palmen, in der es vorher flofs, zu einer von 1 Palme gebracht werden könne, wenn vom Rücken der Wind oder ein anderes Wasser dagegen drückt, welches unmöglich wäre, wenn es sich nicht verdichtete, und in sich zusammenzöge.

Sich verdichten, und zusammenziehen kann es sich aber nur dadurch, dafs es entweder die den kleinsten leeren Theilen beigemischte Luft austreibt, woher der Schaum entsteht, oder dafs es selbst einstweilen in die kleinsten Theile (atomen) des seinem Stoffe beigemischten leeren Raumes zusammensinke, bis es sich, wenn es wieder dünner und lockerer wird, abermal mehr ausbreite. [82])

82a) Ibid. Lib. XXIV. Fol. 124. col. 1, 2.

Da das Wasser dichter als die Luft, und dünner als die Erde ist, und zwischen beiden in der Mitte steht, so wird es nicht nur zufolge seiner Stellung in Vergleichung, sondern auch der Natur nach dicht und dünne zugleich genannt werden müssen.

Von seiner Dichtigkeit kömmt, dafs es nicht so leicht vertrieben, zerschlagen, zerschnitten und zerstreuet werden kann, als die Luft, von seiner Dünnheit aber, dafs es dieses alles viel leichter werden kann, als die Erde. Von beiden zugleich aber erhält es jene Zähigkeit (Tenacitas), welche es äussert, und die Eigenschaft, dafs es in der Ununterbrochenheit des Flusses seiner Natur nach nimmermehr an einem Orte sich selbstbegrenzend stillsteht, sondern fremder Grenzen dazu bedürfe, und vorzüglich geneigt sey, sich auf jeder Fläche auszugiessen, und in keiner Höhe, wenn es nicht von fremden Grenzen eingeschlossen ist, zu bleiben.

Eben diese Dünnheit und Dichtigkeit, welche ihm seine zähen (tenaces) und feinen Theile geben, ist Ursache, dafs es langsamer als die Luft in die Zwischenräume der Erde eindringt, und von einem Wirbel oder von Röhren gezogen, in die Luft aufsteigt. Dieses geschieht aber durch Gewalt, und durch die Ununterbrochenheit seiner von Natur zusammenhängenden Theile, jenes aber seiner Natur gemäfs, nicht so fast, weil es gemäfs seiner Schwere zu dem Mittelpunkte strebt, als weil es, in seinen eignen Grenzen sich nicht zu erhalten vermögend, Begränzung durch fremdes (alienos terminos) sucht, um da zu ruhen. Wenn es aber in die Zwischenräume eindringt, und dort ein anderes Wasser, welches schon vor ihm da war, antrifft, ruht es auf demselben, als seines gleichen.

Von seiner Dünnheit und Dichtigkeit kömmt es auch her, dafs es zugleich warm und kalt ist; denn

Wassers aus, eben so, wie die Peripatetiker gesagt haben, in der einen Luft müssen 3 Regionen, die unterste, mittlere und oberste unterschieden werden; denn dieser Unterschied trift auch das Wasser: denn das Wasser unter der Erde ist das Unterste, das Meer das Mittlere, die Teiche und Flüsse das Oberste; denn alle Flüsse haben das Ende ihres Laufes im Meere, weswegen auch Aristoteles sagte, das Meer sey vielmehr das Ende, als der Anfang der Gewässer. 86)

Wir stimmen daher denjenigen nicht bei, welche, indem sie sich allein für Philosophen halten, es nicht wagen zu gestehen, das Meer sey ein Element, weil sie aus seiner Gesalzenheit schliessen, es sey zusammengesetzt, jedes Element aber nach ihnen einfach seyn müsse, da doch diese Einfachheit in keinem Elemente, nicht in der Erde, nicht in der Luft, nicht im Aether, viel weniger also im Wasser sich findet.

Wir aber behaupten, alles Wasser, es sey, wo es wolle, mache das eine Element des Wassers aus, und uns ist daher das salzige Meer, oder der Ocean, und die mittelländischen Meere der vorzüglichste Theil dieses Elementes, von welchem alle Wasser unter und ober der Erde abgeleitet, und fortgepflanzt werden, so, dafs der Ocean in der That der Vater der Gewässer ist, welche Kinder und Fortsetzungen derselben sind, wie die Radien von der Sonne.

Aber ganz anders dachten diejenigen, welche von den Quellen und ihrem Ursprunge geschrieben haben: denn sie streiten gerade gegen uns; indem sie sagen, der Ocean entspringe aus andern Wassern.

Moyses steht aber auf unserer Seite, indem er sagt, Gott der Schöpfer habe befohlen, dafs alle Wasser unter dem Himmel sich an einem Orte versammeln sollten, und diese Versammlung habe er

86) Ibid. Fol. 1a5. col. 2.

Meer genannt. (Gen. I. v. 9. 10.) Dieser Ort ist kein anderer, als die Erde und ihre Vertiefungen. Deſswegen blieben vom Anfange an Wasser und Erde in der Tiefe, und so mit einander vermischt, daſs das Wasser die Busen, und Vertiefungen der Erde anfüllte, diejenige Wassermenge aber, welche die gröſste Vertiefung angefüllt hatte, Meer genannt wurde, von welchem hernach die übrigen Wasser über und unter der Erde, wie die Strahlen aus der Sonne, und die Zweige aus dem Stamme hervorgehen sollten. [87])

Da nun das Meer schon im Anfange, wie der Himmel und die Luft, die Erde und die Gestirne, gemacht worden, so haben die griechischen Theologen umsonst die Frage, woher das Meer gemacht worden sey, aufgeworfen; denn es ist nicht nach und aus andern, sondern vom Anfange mit dem Universum selbst gemacht worden.

Auch dem Bernardinus Telesius, der unsers Jahrhunderts ausserordentliche Zierde, und der gröſste Physiker ist, welcher durch seine Entdeckungen der erste die Philosophie aus den Fesseln der peripatetischen Schule befreit hat, und den ich in allen andern bewundere, kann ich nicht beipflichten, wenn er sagt, daſs Meer werde immer neugeboren, indem von den Sonnenstrahlen die Erde im Grunde des Meeres beständig in flüssiges Salz verwandelt werde. — Denn warum beobachtete er hier das von ihm, wie von den Alten angenommene Axiom nicht, daſs man nämlich für die Ersten keine frühere Ursachen aufsuchen müſse.

Es hätte ihm genügen sollen, die Sache einfach, wie Moyses, anzugeben: alle Wasser seyen

87) Ibid. Fol. 125. col. 3.

am Anfange in den Vertiefungen der Erde versammelt gewesen, und diese Versammlungen habe man Meere genannt. [88])

Da nun alle Meere salziges Wasser sind, so waren alle Wasser am Anfange salzig. Es kann also keine Frage nach dem Ursprunge dieser Salzigkeit seyn, indem sie dem Meere ursprünglich ist, wie dem Feuer die Wärme, der Luft die Lockernheit, der Erde die Festigkeit.

Salzig aber schuf Gott von Anfange das Meer, 1) damit es körperlicher, dicker, und der Erde ähnlicher wurde; denn auch Aristoteles gesteht, dafs es γεοδης (der Erde ähnlicher) sey, als süsse Wasser. Dicker aber wollte er es schaffen, damit es so der Natur und dem verschiedenen Gebrauche der Menschen besser diente, z. B. damit es leichter in sich selbst bestehe, und sich zusammenziehe, und zäher sey, damit es nicht aus einanderflösse, und die Erde zu sehr bedeckte, sondern den Thieren der Erde und den Menschen Platz zum Leben und zum Wohnen liesse, 2) damit es desto leichter Lasten und Schiffe trage, auf welchen die Menschen auch in grössern Entfernungen einander unterstützen, und zu gegenseitiger Bequemlickkeit beitragen können, 3) damit es sich desto leichter zusammenziehe, durch diese Verdichtung fruchtbarer, und zu der Hervorbringung der Dinge geschickter werde; denn wir werden hernach zeigen, dafs alle Pflanzen Zoophyten, Steine, Salze und Thiere der verschiedensten Arten, welche im Meere sind, durch die Concrescenz desselben entstehen, 4) damit es leichter in die Erde eindringe, und in Salze verwandelt werde, woher so viele Arten von Mineralien, Flüssigkeiten, Steinen und Metallen entstehen, welche alle ihren Ur-

88) Ibid. Fol. 125. col. 4.

sprung aus dem ursprünglichen (primario) Salze haben, 5) damit es durch die Erden filtrirt, und trinkbar gemacht, allen süssen Wassern den Ursprung gebe, von welchen alles, was unter und über der Erde lebt, Wachsthum und Tränkung erhält. — Aus allen diesen Ursachen ist der ganze Ocean, und alle mittelländische Meere von dem Schöpfer am Anfange schon als gesalzen gemacht und erschaffen worden.

Das Meer hat auch keine Quelle, sondern ist selbst die Quelle und der Ursprung aller übrigen Gewässer, wird auch nicht aus der von den Radien der Sonne aufgelösten Erde beständig erzeugt, noch durch irgend eine trockene oder irdische Aushauchung salzig, und ist nicht allein das Ende, sondern auch der Anfang alles Wassers.

Wenn nun das Meer, das ist die Allheit der Gewässer sowohl ein Element der Zusammensetzung des Universums, als der Mischung eines jeden einzelnen Körpers ist, so fragt sich, ist es seiner Natur nach kalt oder warm? — Eine Frage, die wir schon oben berührt haben.

Ich sage daher allererst, dafs der Meinung des Ocellus und Aristoteles gerade das, was sie dafür am meisten beweisend glaubten, nicht günstig sey, die Erfahrung nämlich, dafs das Wasser, wenn es zu Eis, Crystall und Hagel sich verdichtet, dem Gefühl kalt erscheine; denn daraus hätten sie vielmehr das Gegentheil glauben, und schliefsen sollen.

Denn dieses kömmt nicht von der Wesenheit, oder den Kräften, oder der Wirksamkeit des Wassers, sondern von äussern Einwirkungen, durch welche die Kräfte und Wirksamkeit des Wassers, welche vorzüglich in (fluxione) dem Flüssigseyn bestehen, in das entgegengesetzte umgeändert werden.

Es wird daher wohl Niemand läugnen, dafs das Eis, die Crystalle und der Hagel kalt sind; aber sie bringt das Wasser nicht durch seine Thätigkeit hervor, sondern sie werden von einem Aeussern aus ihr hervorgebracht. Defswegen ist die grofse Kälte derselben nicht in der Natur des Wassers gegründet; denn dem Wasser ist weder die Kälte, noch die Verdichtung eigenthümlich; denn gewifs sind nicht die wässerigen Producte allein kalt und verdichtet, sondern diese Wirkung von aufsen ist dem Wasser und den wässerigen Producten mit vielen andern gemein. [89])

Diese Einwirkung leidet das Wasser entweder von der umgebenden Luft, wie die Stoiker glaubten, oder von der Erde, wie andere lehrten, welche der Erde die gröfste Kälte zuschrieben, zum Beweise aber dient, dafs von einer dieser äussern Ursachen die Kälte dem Wasser gegeben werde, weil die Flüsse nicht nur an ihrer Oberfläche, sondern bis an den Grund gefrieren müfsten, wenn das Wasser aus sich selbst, und durch seine eigene Kälte gefröre. Wir sehen aber, dafs bei etwas tiefern Wassern diefs nur immer an der Oberfläche geschehe.

Selbst also diejenigen Gründe und Erfahrungen, auf welche diese Schriftsteller sich am meisten verlassen, um zu beweisen, dafs das Wasser für sich selbst kalt sey, beweisen weder dieses, noch dafs das Wasser das erste kalte, und kälteste sey, sondern es erhält seine Kälte entweder von der Luft, oder von der Erde.

Wenn die peripatetische Schule hinzusetzt, das Wasser fühle man an der Hand kalt, und das Gefühl spreche also offenbar für die Kälte defselben: so

89) Ibid. Fol. 126. col. 4. 127. col. 1. 2.

antworten wir darauf, indem wir sie entgegen fragen, ob dann dieses nicht auch von der Luft oder von der Erde, oder von dem Schatten herkommen könne? denn unser Gefühl sagt uns auch, dafs die Wasser in Brunnen im Winter Wärme, im Sommer Kälte zeigen. Dafs aber diefs von der Luft herkomme, gestehen alle, indem im Sommer aus der erwärmten Luft die Kälte, im Winter aber die Wärme aus der erkälteten Luft wegflieht, und sich in der Tiefe des Brunnens verbirgt. — Auf eine ähnliche Weise kömmt auch unter Tages die Kälte in das Wasser, wenn es unter freiem Himmel steht, ohne von der Sonne beschienen zu seyn, von der sich abkühlenden Luft, oder vom Schatten.

Die Seefahrer hängen auch in der Sommerhitze zu Nacht ihr Wasser in Flaschen nicht in das Meer, sondern in die Luft, damit es aus ihr Kälte erhalte, und bringen es dann vor Aufgang der Sonne in den tiefsten Schatten des Schiffes, damit sie es kalt erhalten. Eben so wird auch der Wein eben so gut abgekühlt, wenn man lange aus einem Blasbalge Luft auf die Flasche bläst, oder wenn man sie an einem Stricke im Kreise herumdreht, als wenn man sie im Sommer in einen Brunnen versenkt, wohin sich die Kälte der Luft zurückgezogen hat. [89])

Dieses sind also die Erfahrungen, Zeugnisse und Gründe, welche unsere Lehre „das Wasser sey seiner Natur nach nicht kalt“ aufs beste bestättigen, und wenn es auch dem Gefühle kalt erscheint, so geschieht das nur in Vergleich mit der gröfseren Wärme der Hand des Berührenden, gleichwie auch Wein, Oel, Honig, Pech, welche ohne Widerrede von Natur aus warm sind, der berührenden Hand kalt erscheinen, weil die angeborne Wärme der

89) Ibid. Fol. 127. col. 3. 4.

Hand gröfser ist. Auch die Pflanzen, welche von der Wärme leben, und die Schlangen, und die Schaal-Thiere (crustacea), welche doch Lebenswärme haben, fühlen sich kalt an.

Aber wir wollen die Peripatetiker ihrer Trägheit überlassen, und, wenn wir können, beweisen, dafs alles Wasser seiner Natur nach warm ist.

Zwar scheint es, Bernardinus Telesius, dieser bewunderungswürdige Mann, und sein Zuhörer, Franciscus Mutus, haben diefs mehr als hinreichend bewiesen, demungeachtet wollen auch wir nach unsern Principien unsere Gründe dafür vorbringen.

Wir bekennen daher ohne Scheu, kein Körper sey von Natur aus kalt, sondern jeder sey warm; denn gleichwie es keinen Körper giebt, der ohne Raum wäre, oder aus der ursprünglichen Flüssigkeit nicht entstanden wäre, oder nicht an dem reinen oder schon afficirten (puro aut infecto) Lichte Theil hätte, so kann auch kein Körper seyn, der nicht durch die schaffende Wärme gebildet, oder mit innerer, ihnen ursprünglich mitgetheilter Wärme begabt wäre.

Also ist auch das ganze Wasser nach 3 Dimensionen des Raumes ausgedehnt, und körperlich; ferner flüssig, wegen des Lichtes durchsichtig, und mit angeborner Wärme begabt; und da sogar das salzige Wasser, welches das Meer ist, selbst nach des Aristoteles Geständnifs, warm ist, so mufs noch vielmehr alles süfse Wasser warm seyn; denn alles Süfsseyn hat seinen Ursprung von der Wärme, was sogar kein peripatetischer Philosoph und kein Arzt in Abrede stellt. Diese zwey Gattungen des Wassers, süfses und salziges, machen nun aber zusammen das Element des Wassers aus, also ist ohne

Zweifel alles Wasser warm, wenn es je wahres Wasser ist. [90])

Wasser aber, welches mit andern Dingen gemischt ist, wird auch zufällig warm seyn; denn keine Mischung geschieht in der Natur der Dinge ohne Wärme. Also müssen alle Wasser, welche immer aus der Erde aufsteigen, oder unter der Erde gefunden werden, sie mögen einfach, oder gemischt seyn, von Natur warm seyn.

Es ist also klar, dafs alle Wasser warm sind, die einfachen, weil sie (nach uns) aus dem Meere kommen, welches warm ist; die gemischten, weil sie sich mit Dünsten, Säften und Flüssigkeiten der metallischen und mineralischen Körper, welche alle von Natur warm sind, vermischen.

Dafs das Wasser seiner Natur nach warm sey, beweiset auch, dafs es von dem Feuer sehr geschwind warm gemacht, von der Kälte nur sehr langsam verdichtet wird; denn alles Wirkende wirkt geschwinder auf das, was ihm dem Orte oder der Natur nach näher ist, als auf das, was ihm entfernter liegt.

Ja auch die Erzeugung aus dem Wasser kann nicht ohne Wärme geschehen, und das Wasser selbst nicht ohne Wärme erzeugt werden. Seine Durchsichtigkeit kömmt ihm von der Feinheit seiner Theile, alles Verfeinern und Verdünnen (attenuare) aber von der Wärme her. Auch der Glanz seiner Oberfläche ist eine Abart (Species) des ursprünglichen Lichtes, und ein Erzeugnifs des secundären Lichtes; das ursprüngliche und secundäre Licht ist aber die Wärme selbst.

Endlich beweiset auch die Bewegung und Flüssigkeit des Wassers, dafs es Wärme habe; denn was

90) Ibid. Fol. 128. col. 1. 2.

immer bewegt wird, wird es durch die Wärme, das Meer aber bewegt sich seiner Natur nach auf mehr als zehnerley Arten; auch die süfsen Wasser in Brunnen, Quellen, Flüssen und Bächen werden entweder wirklich bewegt, oder sind doch der Bewegung sehr empfänglich, und gehen bald in Fäulnifs über, wenn sie durch ein fremdes Hindernifs in ihrer Bewegung gehindert werden.

Kurz! Die Wärme ist die Ursache aller Erzeugungen, sie ernährt, vermehrt und erhält alles; das Wasser aber erzeugt so viele, so grofse und so verschiedene Pflanzen, Zoophyten, Thiere, Fische, Wallfische und Ungeheuer, also ist es nothwendig warm. [91])

Denn wenn es kalt wäre, wie könnte es so verschiedenen Dingen das Leben und die Wesenheit geben? — Aristoteles selbst sagt: „alles verdirbt wegen Mangel der Wärme," und bald darauf „die Erzeugung nimmt zwar allererst Theil an der Wärme der ernährenden (nutritiva) Seele, das Leben aber ist das Bleiben (mansio) derselben," und anderswo: „Es ist also nothwendig, dafs das Leben und die Erhaltung dieser Wärme zugleich einwohne (vitam et calorem simul inesse); ihre Verderbung aber heifst Tod."

Die Wärme also, welche dem Wasser eingeboren ist, erzeugt, ernährt, vermehrt und erhält so viele Thiere in demselben. Die Entziehung defselben aber bringt sie zum Tode. Die gröfste Entziehung der Wärme ist aber die Kälte. Das Wasser kann also seiner Natur nach keineswegs kalt genannt werden.

---

91) Ibid. Fol. 128. col. 2. 3. 4.

17. Von dem Erd- und Wasser-Balle; ob Wasser und Erde eine gemeinsame Kugel bilden? ferner von den Bewegungen des Meeres, den Küsten, den Inseln, und dem Meeresboden.

Auf der Erde, welche über die Gewässer hervorragt, sind vielerley Gattungen der Lage, denn entweder sind es Berge, oder Thäler, oder Hügel, oder Ebenen; aber jede ragt über die Oberfläche des Meeres hervor; denn von ihnen allen, als erhabneren Orten, laufen die Wasser in das Meer, als niedriger und tiefer liegendes, hinab. Daher das allgemeine Axiom „die Flüsse alle strömen dem Meere zu, und das Ende aller Wasser ist das Meer.“

Da überdiefs der Grund des Meeres immer niedriger ist, als die Oberfläche, so mufs der Grund des Meeres der niedrigste Theil der ganzen Erde seyn, und entweder nahe, oder genau, oder über die Hälfte der Oberfläche der Erde betragen. Wenn wir aber zu der Hälfte des Meeresgrundes die Tiefe der Seen, Teiche und Flüsse hinzusetzen, so ist, wenn nicht der gröfsere, doch ein grofser und beträchtlicher Theil der Erde für den Wassergrund bestimmt und von demselben bedeckt. An diesem Theile also, der mehr als die Hälfte beträgt, kann die Erde wegen der überwiegenden hohlen und zurücktretenden Figur nicht rund seyn. Aber auch auf der andern Hälfte kann sie nicht rund seyn, wegen der erhabenen Flächen, welche sowohl in den bewohnten als unbewohnten Theilen der Erde häufig vorkommen, und gewöhnlich ungeheuer und beinahe unermefslich sind. [92])

92) Ibid. Lib. XXVI. Fol. 132. col. 2.

Man sage auch nicht, dafs sowohl die Längen als Breiten dieser Ebenen, so ungeheuer sie auch scheinen mögen, in Vergleichung mit unserer Erdkugel kaum merkbar seyen; denn zu dieser Unmerkbarkeit nimmt Clavius mit seinen astronomischen Lehrern die Zuflucht, wenn ihnen die Berge, Thäler und Felsen entgegengesetzt werden. Diese Zuflucht kann man ihnen aber höchstens in Rücksicht der Berge, aber nicht in Rücksicht der Ebenen zugestehen; denn diese nehmen nicht, wie die Berge, den kleinsten, sondern den gröfsten Theil der ganzen Erdoberfläche ein, und an sie reiht sich noch überdiefs die ebene Fläche so vieler Gewässer und des ganzen Oceanes an. [93])

Wenn nun aber weder die Erde, noch das Wasser rund, sondern jene auf dem gröfsten Theile, diese auf ihrer ganzen Oberfläche eben ist; wie konnten die Geographen und Astronomen aus zwey Ebenen eine Kugel machen, die so rund seyn soll, dafs sie, nach ihrer Meinung, überall eine und dieselbe convexe Oberfläche hat?

Wahrlich sind auch alle die Gründe, welche man für diese Behauptung anführt, Chimären, nicht mathematische Beweise; denn daraus, dafs alle Theile der Erde und des Wassers zum Mittelpunkte des Universums streben, welches ihr vorzüglichster Beweisgrund ist, folgt nicht, dafs deswegen beide Elemente sich zu einer Kugel haben verbinden müssen u. s. w. [94])

Betreffend nur die Bewegungen des Meeres glaubte zwar Aristoteles und lehrte, dafs ein einfacher Körper auch nur Eine natürliche Bewegung habe, weswegen er dann behauptete, dafs das Wasser, welches er für ein Element und einen einfachen

93) Ibid. Fol. 132. col. 3. 94) Ibid. Fol. 132. col. 4.

Körper setzte, nur eine natürliche Bewegung abwärts habe. Darum schreibt er, dafs das Meer von dem höheren Theile der Erde gegen Norden abwärts fliefse, nämlich zuerst in die mäotische See, in den Pontus, in das aegäische, in das sicilianische, in das sardonische und tyrrhenische Meer, welche Meere er für die tiefsten von allen angiebt.

Von der Ebbe und Fluth des Oceans aber spricht er zwar ausdrücklich (Meteororum lib. II. 7.), wagte es aber nicht, oder hat es unterlassen, die Ursache davon anzugeben.

Seine Nachfolger beobachteten zwar einige Bewegungen des Meeres; aber in neuern Zeiten haben die Schiffer, welche den ganzen Ocean durchsegelt haben, viele und verschiedene, den Alten unbekannte Bewegungen entdeckt. Wir wollen versuchen, sie alle hier zu sammeln, und zugleich die Ursachen dieser Wirkungen aufzufinden.

Wir theilen aber alle diese Bewegungen in zwei Gattungen, nämlich in solche, welche durch eine äussere Gewalt entstehen, und in natürliche. Von beiden sind wieder einige ungewifs und unregelmäfsig, andere aber beständig und zu gewissen Zeiten regelmäfsig wiederkehrend. Wir wollen zuerst von denen sprechen, welche durch äussere Gewalt entstehen (violenti), um das Bekannte dem weniger Bekannten vorauszuschicken. [95])

Dahin gehören nun alle Fluthen und Bewegungen des mittelländischen Meeres und des Oceans, welche von den Winden verursacht werden; denn da der Wind entweder bewegte Luft, oder in der Luft ist, so ist es eine äufsere, also auch gewaltsame Ursache (violenta causa). Von diesen gewaltsamen Bewegungen sind aber diejenigen unregelmäfsig,

95) Ibid. Lib. XXVII. Fol. 134. col. 1, 2.

welche zu keinen bestimmten Zeiten des Jahres das Meer zwar erregen, aber nicht über die Ufer hinaustreiben, was sehr oft geschieht; andere aber schwellen das Meer an, und erheben es so, dafs es seine gewöhnlichen Grenzen überschreitet, und die Ländereien überschwemmt, wie dieſs in Venedig oft geschieht, und ich selbst öfter als einmal gesehen habe, indem beim Wehen des Ostwindes das Meer so anwuchs, dafs es die Ufer der Canäle überschritt, und man durch die Strafsen mit Kähnen fahren mufste, wobei alle Cisternen gesalzen, und in den unterirdischen Behältern und Kellern die kostbarsten Waaren verdorben wurden.

In dem belgischen Meere hat, wie die Geschichte erzählt, der Nordwestwind manchmal so heftig geblasen, und den Ocean so angeschwellt, dafs er alle Schleufsen (margines) zerrissen oder überschwemmt, und viele Städte, besonders auf Seeland und Holland, mit vielen Tausenden von Menschen verschlungen hat, wovon man, wie die Sage geht, bei ruhigem Meere noch die Ueberreste sieht. Auch von dem baltischen Meere sind uns ähnliche Ereignisse bekannt, und wir können denken, dafs es auch anderswo so geschehen ist.

Aus diesen und den obigen Bewegungen geht eine andere Bewegung des Meeres in der Gegend der Vorgebirge hervor, welche ich auf dem mittelländischen Meere oft beobachtet habe, und die man Strömungen (correntias) nennt, die entweder einfache (simplices) sind, wenn beim Nachlassen des Windes und der Fluth die Wirkung des Wassers, welches dadurch bewegt worden ist, mit der Gegenwirkung des über das Vorgebirge hinaus ruhig gebliebenen Wassers kämpft, oder entgegengesetzte (contrarias), wenn am Vorgebirge dieſs – und jenseits

zwey entgegengesetzte Winde wehen, und beide das Meer zur Fluth erregen.

Diese vier gewaltsamen Bewegungen der Winde sind gemäfs der Unbeständigkeit der Winde alle unregelmäfsig. Andere aber sind regelmäfsig, und kommen zu gewissen Zeiten des Jahres, oder nach einer gewissen Anzahl von Jahren wieder zurück. Die ersten nennt man Passat-Winde (Etesiae), weil alle Jahre zu einer gewissen Zeit des Jahres gewisse Winde wehen, die das Meer bewegen.

Es waren nämlich schon ehemal, und sind auch jetzt noch bekannt Ost- oder Nordost-Winde (Euri, vel Euroaquilones, seu meses beim Plinius), welche im Sommer aus dem Pontus Euxinus in das aegeische Meer wehen, und die Wellen bis nach Aegypten treiben.

Andere sind Westwinde (Favonii) oder Nordwestwinde (Cauri oder Cori), welche das ganze mittelländische Meer bis an die Ufer Syriens aufwühlen, und im Sommer viele Tage hindurch dauern. Die Schiffer nennen sie Provenzas, provenzales und mästrales. Diefs sind die periodischen Winde, welche im mittelländischen Meere beobachtet werden.

In den Ocean an der portugiesischen Küste beobachtete Columbus einen periodischen Wind, der in bestimmten Zeiten des Jahres von der See aus Westen weht, und gründete darauf seine, durch die Entdeckung der neuen Welt bestättigte Vermuthung, er komme von einem feuchten Lande. Regelmäfsig sind auch die jährlichen Stürme (tempestates) im persischen und indischen Meere, welche die portugiesischen Schiffer Motiones nennen. Das persische Meer nämlich wird alle Jahre stürmisch, wenn die Sonne die südlichen

Zeichen durchläuft, und der Sturm wird ungeheuer, wenn sie ans Ende des Schützen (am Ende Novembers) gekommen. Das indische Meer aber ruht, wenn das persische in Bewegung ist, und wird stürmisch, wenn dieses ruhig ist, vorzüglich aber, wenn die Sonne dem Krebsen nahe ist (im Monat Junius). [96])

Es giebt aber auch noch andere gewaltsame und ausserordentliche Bewegungen des Meeres, deren einige selbst Aristoteles in seinem Buche von der Welt, und nach ihm Strabo angiebt; denn Strabo sagt: „Ueberschwemmungen und Erdbeben, schnelles Hervorbrechen von Dämpfen (flatuum) und jählinge Aufschwellungen der Erde, die unter dem Meere ist, erheben dasselbe. Sinkt aber diese Erde wieder zusammen, so fällt auch das Meer wieder.“ Dieses kann aber in dem ganzen Meere überall geschehen, wie denn schon vor Zeiten ein grofser Theil der Erde, nämlich jene ganze atlantische Insel ganz versunken ist. Eben dieses bezeugt auch Aristoteles in seinem Buche von der Welt mit folgenden Worten: „Es ist bekannt, dafs auch im Meere Spalten und Klüfte, ein Zurückweichen der Orte, Anprellungen von Wellen, Feuer-Ausbrüche und Eröffnungen von Quellen und Flüssen, Entstehung von Corallen-Bäumen (arborum enascentiae), Fluthen und Wirbel, denen ähnlich, welche von den Winden verursacht werden, theils in der Mitte des Meeres, theils in Strudeln und Meerbusen, auch viele Zurückstofsungen und Erhebungen zu gewissen und bestimmten Zeiten des Mondes entstehen können.“

Einige

96) Ibid. Fol. 135. col. 1. a.

Einige Beunruhigungen des Meeres aber kommen erst nach einigen Jahren wieder zurück, wie im Meere an der Küste von Narbonne alle 7 Jahre ein wüthender Sturm zurückkömmt, welchen die ältern venetianischen Schiffer das Mar de baga genannt haben. Die neuern Schifffahrer aus der Provence und Spanien haben unterlassen, die Jahre zu zählen, aber das Meer strafte sie dafür mit vielen Schiffbrüchen. — Alle diese Beunruhigungen des Meeres kommen ohne Zweifel von einer äufsern Ursache, nämlich von der Gewalt der Winde. [97])

Das Meer reiniget sich aber auch selbst von den fremdartigen Körpern, wenn sie nur nicht allzuschwer sind, und in der gröfsten Tiefe des Meeres liegen.

Dieses Reinigungsvermögen ist aber nicht blofs dem Meere, sondern auch der Luft und der Erde eigen; denn auch die Luft zerstreut durch ihre Bewegung, oder wirft aus, oder läfst fallen, alles, was in sie anderswoher kömmt, oder auch in ihr selbst erzeugt wird, es mögen Dünste, Dämpfe oder Zusammensetzungen (concretiones) seyn. Kann sie aber das ihrer Natur Heterogene weder zerstreuen, noch auswerfen, noch niederschlagen, so kömmt sie in Wuth, verfolgt das, was sie in sich nicht ertragen kann, von allen Seiten (toto campo), und wir nennen diese Wuth den Wind.

Auch die Erde erschüttert alles Fremde, das ihr Inneres beschwert, wenn es nur nicht Wurzel getrieben hat, es mag Wasser, Luft oder Feuer seyn, und sich selbst so lange, bis sie durch Spaltungen, Erhebungen und Risse in und von ihr alles Fremde auswerfen kann.

---

97) Ibid. Fol. 135. col. 2.

Das Meer hat zwey natürliche Bewegungen, gemäfs welchen es abwechslungsweise zu dem Lande geht, und wieder von ihm zurückweicht, indem es sich etwas erhebt oder erniedriget, ausbreitet und erweitert, oder zusammenzieht und verengt, und die oben angeführte heftigere Bewegung, durch welche es alles Fremde auswirft.

Aufser diesen aber hat es auch noch 4 oder 5 andere natürliche Bewegungen. Die erste ist eine tägliche, die zweyte eine wöchentliche, die dritte eine monatliche, die vierte eine halbjährliche, die fünfte eine jährliche. Wer sollte glauben, dafs in einem einzigen natürlichen Körper so eine Verschiedenheit von Bewegungen sey? und doch hat schon, wie Strabo erzählt, Possidonius drei derselben gekannt, nämlich die tägliche, monatliche und jährliche, und gesagt, das Meer ahme durch sie die Bewegungen des Himmels nach, und weise auf eine Sympathie mit dem Monde. [98])

Uebrigens geschieht aber alle Bewegung des Meeres, die gewaltsame, wie die natürliche, und die regelmäfsige, wie die unregelmäfsige, durch Erhebung und Erniedrigung, die nie von einander zu trennen sind. Jene setzt eine Verdünnung, diese eine Verdichtung, beide aber ein Aufwallen voraus, welche eine Wirkung der Wärme ist.

Gemäfs seiner Wärme aber, welche gleichsam ein lebendiges Werkzeug der Seele und des Geistes ist, kann, will und darf das Meer nie ruhen. Wenn es daher voll und eben daliegt, so kann es seine Bewegung nur auf sich selbst, auf die Gestade, auf das, was es umgiebt, und was unter ihm ist, richten; daher sind in dem Meeresgrunde ungeheure Schlünde und Höhlen, welche die ungeheure Kraft

98) Ibid. Fol. 156. col. 1, 2. und Strabo geograph. Libr. III.

des Meeres bald verschlucken, bald wieder zurückgeben. [99])

Wir haben aber nicht mehr Ursache zu fragen, warum die tägliche Fluth in 6 Stunden zu, und die Ebbe in eben so vielen wieder ablaufe, und zwar jeden Tag zweimal, als wir fragen können, warum andere Bewegungen in 7 Tagen, andere in einem halben Jahre u. s. w. geschehen; denn die Ordnung hängt von der Weisheit des Schöpfers (mens) durch die Seele (animum) und den Geist, und dessen Werkzeuge, die Wärme, die Auflockerung und Verdichtung ab. Dafs aber die Zeit der Fluth und Ebbe gleich ist, mag daher kommen, dafs das Wasser, welches 6 Stunden von seinem Platze weggeflossen, mit derselben Kraft in denselben zurückgeht, und so das Meer sich gleichsam im Kreislaufe in sich selbst zurückwälzt. So die himmlischen Lichter nachahmend bewegt es sich in 12 Stunden, und wiederholt die tägliche und nächtliche Bewegung der Sonne und des Mondes, so wie es durch andere Bewegungen alle Bewegungen der Planeten, durch seine ununterbrochene Bewegung den ewigen Kreislauf der Gestirne, die jährliche Bewegung der Sonne, und die monatliche des Mondes, dann durch die halbmonatliche Bewegung die Neu- und Vollmonde nachahmt. Es mufs also das Meer auch eine stündliche Bewegung haben, damit es vollkommen die ätherischen Flüssigkeiten und Feuchtigkeiten (fluores et humores), die mit ihm gleichen Ursprunges und gleicher Abkunft sind, nachahmet, und auch hierin seine Aehnlichkeit nachweise. [100])

---

99) Ibid. Lib. XXIX. Fol. 144. col. 2.

100) Ibid. Fol. 144. col. 2.

Der Ocean, der Vater aller Dinge, wird jedoch nicht nur auf die angegebenen Weisen bewegt, sondern hat auch noch andere, theils mehr, theils weniger allgemeine Bewegungen, welche wir hier nicht übergehen dürfen, so wie diejenigen nicht, welche ihm mit dem mittelländischen Meere gemein sind, und die, welche unserm mittelländischen Meer allein eigen zu seyn scheinen.

Um aber von dem Ocean, als dem Vater, dessen Kinder die mittelländischen Meere sind, zu beginnen, so behaupte ich, dafs der Ocean die ganze Erde, welche wir in drei ungeheure Inseln abtheilen, von innen und aufsen überall umgiebt.

Die erste dieser Inseln ist ganz Asien mit Europa und Africa, welche mit einander verbunden sind; die zweyte ist die ganze neue Welt, welche von dem anianischen und magellanischen Meerbusen und dem Ocean begrenzt ist; die dritte ist das noch unbekannte Land, welches unter dem Südpole liegt, dessen östliche Ufer zuerst einer unserer Landsleute, Marcus Polus, 1295 erkannt, und davon einige Nachrichten auf uns gebracht hat. Wir möchten sie defswegen die polischen, oder weil sie unter dem Süd- oder antarctischen Pol liegen, die antipolische nennen. *)

Inner und aufser diesen drei Inseln liegen unzählige andere, theils gröfsere, theils kleinere Inseln, theils im Ocean, theils in den mittelländischen Meeren.

Andere Theile der Erde sind endlich auch unter der Oberfläche des Meeres; nämlich der Boden und der Grund des Meeres, welchen die Schiffer das Lager (castrum) nennen, und das entweder

*) Jetzt wissen wir freylich, dafs es kein festes Land unter dem Südpol, aber wohl unter dem Nordpol gebe. —

steinig, oder lehmartig, oder sandig, oder mit Pflanzen und Schilf bewachsen ist. Es ist übrigens nicht überall gleich und eben, sondern an einigen Orten höher, an andern niedriger, bildet Hügel und ungeheure Berge und die tiefsten Thäler. Wenn diese Berge über die Oberfläche des Meeres hervorragen, so bilden sie Inseln und Felsen. Reichen sie aber nur an die Oberfläche herauf, ohne daraus hervorzutreten, so heifsen sie Untiefen (Syrtes) und Klippen, oder Felsenriffe (cantes), deren einige immer unter dem Meere verborgen sind, andere aber bei der Ebbe sichtbar, bei der Fluth aber bedeckt werden. [101])

Wie der Grund, so scheinen auch die Ufer des Meeres von viererley Art zu seyn; denn entweder sind sie lehmartig, wie an den Mündungen der Flüsse, Seen und Sümpfe, oder auf der Oberfläche mit Schilf bewachsen, sandig, oder steinigt, oder felsigt. Diese letzte Art theilt sich aber wieder in 3 Arten; denn entweder bespielen die Fluthen kleinere und nicht zusammenhängende Felsen, oder zusammenhängende Felsenriffe (cautes), entblöfsen sie von aller Erde und geben ihnen ein weifslichtes Ansehen, oder aber das Meer stöfst auf jähe Abhänge von Bergen, und springt heulend zurück. Die ersten drei Arten der Ufer (besonders das sandige) nennen die Schiffer Spiaggias, die andern beiden Arten aber böse und rauhe Küsten (costas pravas et asperas). [102])

Was unsern Ocean ins Besondere betrifft, den ich den innern nennen möchte, haben die Erfahrungen der Schiffer gelehrt, dafs die, welche von der grofsen canarischen Insel Fero nach derjenigen

101) Ibid. Lib. XXX. Fol. 145. col. 1.

102) Ibid. Fol. 145. col. 2.

abgesegeln, welche unter den Antillen der neuen Welt Desirata heifst, bei günstiger Strömung des Meeres in 25 Tagen einen Weg von 750 Meilen (Leucas) machen. Wenn sie dieses aber nicht genau beobachten, so treiben diese Strömungen das Schiff nach den Lúccaischen Inseln, oder nach Cuba, welches dem Columbus bei seiner ersten Seereise innerhalb 33 oder mehreren Tagen geschehen ist. Diese Erfahrungen lehren, dafs diese Strömungen von Africa und den Inseln des grünen Vorgebirges kommen, welche der Desirata in der Richtung von Ost nach West in gerader Richtung entgegengesetzt sind. [103])

Aber woher erhält dieser ungeheure Ocean diesen Anstofs, der sich theils durch die magellanische Strafse, theils durch das grüne Vorgebirg (Cap verde) und St. Augustin entladet? Nothwendig, wie es scheint, kömmt er von den unzähligen indischen Inseln, oder der Ocean mufs ihn in seinem Innern selbst erzeugen und gebähren. Und zwar von den indischen Inseln; denn das Meer brauset (fervet) viel mehr in den Meerengen, theils weil die kleinere Masse durch die Wärme und den Geist leichter bewegt wird, theils weil es die umgebenden Erd-Küsten, als sich entgegengesetzt, flieht; denn Flüssiges und Hartes, Warmes und Kaltes sind sich einander entgegengesetzt. Aber auch aus sich selbst kann ihn der Ocean erzeugen; denn da das Meer gesalzen ist, so ist es auch warm, und weil es warm ist, auch geistig (spirituosum), und defswegen auch in beständiger Bewegung, und unfähig, in Ruhe zu seyn, so dafs der grofse Ocean den Anstofs aus sich selbst erhält, und durch ihn auf sich selbst zurückwirkt. Er wird daher durch beständiges Fliehen und Nichtfliehen vor sich selbst aufgeregt und be-

103) Ibid, Fol. 146. col. 2.

wegt, und er gieſst sich freudig und eilig aus Engen in weitere Räume, damit er in dem Gleichartigen und Ausgedehnten mehrere Ruhe finde. Deſswegen theilt das Meer ein Anstoſs in zwei tiefe Oceane, durch deren einen es zu uns, durch den andern nach Japan strömt.

Jene Strömungen (currentes), welche man in dem nördlichen Ocean unter dem Pole in dem baffinischen Meerbusen durch 4 Strudel (Euripos) findet, richten sich nicht nach der Sonne. Nur zwei derselben strömen von Ost nach West, aber eben diese strömen auch wieder von West nach Ost zurück. Von zwei andern strömt der eine nach Norden, der andere nach Süd, und kehren beide wieder in sich zurück. [104])

18. Von der Natur, und dem Orte und Ende im Welt-All.

Wir kommen nun endlich am Schluſse unserer Betrachtung, welche nach den von der Natur gesetzten Stufen mit den höchsten urkörperlichen und feinsten Principien und Elementen anfieng, zu dem untersten, gröbsten und letzten Niederschlage des Welt-Alls, d. h. zur Erde selbst zurück.

Nachdem jedoch schon im Vorhergehenden a) die Bildung der Erde und ihre Aehnlichkeit mit dem Monde (S. 112, 113—115.); b) die Gestalt ihrer Oberfläche (S. 155 folgd.); c) ihr Verhältniſs zum Wasser (S. 156.); so wie d) ihr Schweben im Luftraume (S. 93, 112, 140.); und endlich e) ihre Bewegung um die Sonne (S. 96.) ist betrachtet worden, so kömmt hier nur noch ihre Wesenheit oder Natur, sammt

104) Ibid. Fol. 146. col. 3.

ihren Kräften, ihrer Wirksamkeit, Thätigkeit und ihrem Leiden, dann ihren Qualitäten, ihrer Quantität und ihrem Orte im Weltall zu erwägen, vor.

Wir beginnen nun von dem letztgenannten, ihrem Orte. Die neuern Astronomen behaupteten, um von den himmlischen Erscheinungen Rechenschaft geben zu können, sie stecke in eben demselben crystallenen Himmelsgewölbe fest, in welchem auch der Mond stecke.

Die peripatetische Schule aber weiset der Erde, als einem Ganzen, eben so wenig, als dem obersten Himmel, einen räumlich begränzten Ort an, und zwar dem Himmel nicht, weil er keine äussere Oberfläche hat, von welcher er umgeben wäre; der Erde aber nicht, weil sie dieselbe in einen untheilbaren Punkt des Universums, nämlich in den Mittelpunkt setzten. Wie sie aber zugestehen, dafs die Theile des Himmels einen räumlichen Ort einnehmen, weil sich alle Theile des Himmels einander selbst zusammenhalten, eben so geben sie auch zu, dafs die Theile der Erde an einem Orte seyen, weil sie alle gleich auf dem Mittelpunkte stehen, zu ihm hinstreben, und sich also wechselweise einander unterstützen. [105])

Zoroaster aber setzt ganz deutlich die Erde in die Mitte des Universums, und in ihre Vertiefungen das Meer. Der Ort für beide aber ist nach ihm die Luft, welche beide umgiebt. [106])

Bei den Neuern ist aber die Sache häufigem Widerspruch unterworfen; denn da alle schwere Körper zu dem Mittelpunkte hinstreben, Erde und Wasser aber schwere Körper sind, so entsteht die Frage: welches von beiden sich dem Mittelpunkte

105) Ibid. L. XXXI. Fol. 148. col. 5.
106) Ibid. Fol. 148. col. 4.

am meisten nähere? — Allein was hindert denn, dafs beide dem Mittelpunkte gleich nahe sind? denn wenn alle schwere Körper als schwer auf gleiche Weise zum Mittelpunkte streben, so ist keine Ursache vorhanden, warum das eine näher seyn soll, als das andere. Will man aber sagen, die Erde sey schwerer, als das Wasser, und nähere sich also dem Mittelpunkte mehr, so ist dann die Rede von einer gröfsern oder kleinern Schwere, aber nicht von der Schwere geradehin.

Was die relative, oder specifische Schwere betrifft, geben die meisten zu, die Erde sey relative schwerer als das Wasser, so dafs, wenn beide zu gleicher Zeit von gleicher Höhe aus der Luft herabfielen, die Erde eher, als das Wasser, zum Mittelpunkt kommen, und folglich dieses auf jener schwimmen würde.

Da nun das Wasser, weil es die Erde hindert, nicht zum Mittelpunkte des Universums kommen kann, so ballt es sich wenigstens in sich selbst zusammen, und macht sich einen eigenen Mittelpunkt, um den es eine Kugel bildet, welche von der Erdkugel sehr verschieden ist, woraus offenbar wird, dafs auch der Mittelpunkt des Wassers nicht mit dem des Universums zusammen fallen könne.

Da aber auch die Erde durch Zusammenballung ihrer Theile, und durch das Streben nach dem Mittelpunkte, sich um sich selbst zusammenballt, so mufs auch sie eine Kugel bilden. Wir sehen aber auf ihr Berge, Thäler und ungeheure Ebenen. Es können also nicht alle Theile gleichstark zu dem Mittelpunkte des Universums streben.

Auch das Wasser, indem es selbst schwer ist, und zu dem Mittelpunkte strebt, hat der Erde alle nur möglichen Hindernisse gelegt, dafs sie nicht allein den Mittelpunkt des Universums einnehme.

Daher ballte sich die Erde wegen der ungleichen Schwere ihrer Theile und den Hindernissen von Seite des Wassers vielmehr um den eigenen Mittelpunkt ihrer Masse, als um den Mittelpunkt des Universums.

Hieraus folgt also nothwendig, dafs in der Mitte der Welt 3 Mittelpunkte seyen, jener der Erde, und des Wassers, die beyde von einander absondert sind, und ein dritter des Universums, der von beiden gesondert ist; und dafs die schweren Körper nicht so fast zu dem Mittelpunkte des Universums, als zu dem Mittelpunkte ihrer eigenen Kugel hinstreben, und daher mehr cohaerent, als schwer sind.

Es nützt auch Nichts, wenn man sagen wollte, aus dem ganzen Wasser und der ganzen Erde, mit allen übrigen Elementen, bilde sich nur eine Kugel, es gebe also nicht 2 oder 3, sondern nur Einen Mittelpunkt aller Elemente, und des Universums selbst; denn wenn die Schwere nichts ist, als nur eine Eigenschaft eines schlechtern und kleinern Theiles der Welt, wie sie denn wirklich nichts anders ist, oder wenn die Schwere und Leichtigkeit, als etwas Absolutes, von dem Universum ganz weggedacht würde, wie es Plato, und selbst Aristoteles gethan hat, würde dieses nicht die ganze Lehre von der Allgemeinheit der Schwere vernichten? [107])

Wir beweisen dieses aber so: Wenn ein Theil eines Gegensatzes in der Natur gesetzt ist, so ist es auch der andere. Also auch im Gegentheile, wenn ein Theil des Gegensatzes aufgehoben wird, so wird es auch der andere; nun ist in der Natur nichts (absolut) leicht, also auch nichts absolut schwer (die absolute Schwere also in ihrer Allgemeinheit vernichtet).

---

107) Ibid. Fol. 169. col. 1.

Dafs aber weder das Wasser, noch die Erde (absolut) schwer seyen, zeigt sich auch daraus, dafs keines derselben, seinen natürlichen Ort einnehmend, weiter gravitirt. — So merken die Taucher, die Fische und die Schwimmer über sich kein Gewicht des Wassers, und die Erde selbst fällt und sinkt nicht in ihre Höhlen zusammen, welches sie nothwendig thun müfste, wenn sie absolut schwer wäre; auch würden die in diesen Höhlungen eingeschlossenen Steine, Luft und Wasser ein so grofses Gewicht der Erde nimmermehr ertragen können, wenn die an ihrem Orte stehende Erde schwer wäre.

Die ganze, wahrlich weitschweifige Abhandlung des Aristoteles über das Schwere und Leichte ist daher ganz falsch und unnütz, und das Fallen der Theile der Erde geschieht nicht der Schwere wegen, sondern ist ähnlich dem Streben und dem Verlangen der Theile, mit dem Ganzen sich wieder zu vereinigen. — Also sind auch alle Gründe, welche die Geographen zum Beweis für die Abrundung der Erde oder des Wassers daraus hergenommen haben, unnütz, eitel und unbeweisend.[108])

Ueberdiefs ist die Erde nicht durch ihre Schwere in den Mittelpunkt des Universums geführt, sondern von dem Schöpfer durch einen Beschlufs seines Willens dahin gesetzt worden. Er setzte sie aber dahin, weil er den Niederschlag (faex) aller Dinge von dem Reinsten am weitesten entfernet wissen wollte. Und gleichwie er die Niederschläge der empyreischen Welt in jene dunkle und nebliche Sterne vertheilt, die Niederschläge des Aethers aber im Monde gesammelt hat, so hat er auch die dichtesten und dunkelsten Niederschläge der materiellen (hyleae) Welt in den einzigen Körper der Erde gesammelt,

108) Ibid. Fol. 149. col. 2.

und ihn, so weit es möglich war, von allen andern reinern entfernt. [109])

Da nun die Erde in der Mitte des Universums gesetzt, und als der schlechteste Niederschlag hieher verwiesen worden, wohnt sie, weil sie im Mittel wohnt, in ihrer eigenen Wohnung, gehorcht hier ihrem Schöpfer, trägt zur Vollkommenheit des Ganzen das Ihrige bei, und erhält sich, und alles, was ihr angehört.

Da aber der Mittelpunkt des Universums ein Punkt, und untheilbar ist, wie kann es der Ort einer so grofsen Masse seyn? Aber, mein Lieber! die, welche den Mittelpunkt des Universums den Ort der Erde genannt haben, haben weder gewufst, was Mittelpunkt, noch was Ort sey. Der Ort der Erde ist nicht der Mittelpunkt des Universums, und kann es nicht seyn, sondern die Erde hat ihren Ort um den Mittelpunkt des Universums; denn sie umgiebt mit ihrer ganzen Gröfse den Mittelpunkt, und es wäre wahrer gesagt, der Ort des Mittelpunktes sey die Erde, als der Mittelpunkt sey der Ort der Erde.

Ist aber wohl der Mittelpunkt der Erde eins mit dem Mittelpunkte des Universums, oder davon verschieden? Uns fällt die Auflösung nicht schwer, indem Vernunftgründe und Erfahrungen sagen, die Erde sey nicht vollkommen sphärisch, es stehen also auch alle ihre Theile nicht gleichweit von dem Mittelpunkte des Universums ab, sie selbst sey also auch nicht gleich um diesen Mittelpunkt geballt, und der Mittelpunkt ihres Körpers könne daher auch nicht mit dem Mittelpunkte des Universums zusammenfallen, indem sie ein so unregelmäfsiger

109) Ibid. Fol. 15o. col. 1.

Körper ist, daſs sie zu 5 Theilen flach ist, und zu 4 Theilen Berge und Thäler hat.

Was wird also die Erde für eine Figur haben, wenn sie nicht rund ist? — Wenigstens gewiſs keine reguläre, nicht die sphärische, nicht die cubische u. s. w.; sondern eine verschiedenartig irreguläre, und eine solche, wie sie ihr der Schöpfer der Welt geben wollte, um an einem endlichen Dinge die Unendlichkeit seiner Macht und Weisheit durch diese Verschiedenheit auszusprechen, und sie zu vielartigem Nutzen brauchbar zu machen. [110])

Wir müssen also schlieſsen, die Figur der Erde sey irregulär, es sey ein eitles Unternehmen, ihren Mittelpunkt aufzusuchen, sie stehe um den Mittelpunkt des Universums, umgebe denselben, und umfange ihn, wie einen Geliebten, ruhe um denselben, und werde sich um ihn bewegen, wenn sie selbst eine kreisförmige Bewegung hat.

Wir haben aber oben (S. 96.) gezeigt, es sey viel leichter zu begreifen, die Erde bewege sich in einem Kreise um ihre Achse, als es bewegen sich die Sterne und das Firmament.

Wenn daher die Erde sich bewegt, so wird sie sich um den Mittelpunkt bewegen (und was in ihr mit was immer für einer Bewegung sich bewegt, bewegt sich um ihren Mittelpunkt, wenn auch sie selbst unbeweglich bleibt). Von diesem Mittelpunkt wird sie auch für sich nie weggehen, noch sich davon gerne entfernen lassen. Wenn aber einer ihrer Theile von ihr abgerissen wird, wird er aus Verlangen und Begierde sich zu erhalten, zu ihr, so geschwind es ihm möglich seyn wird, zurückzukehren streben. [111])

110) Ibid. Fol. 150. col. 2. 3.

111) Ibid. Fol. 150. col. 4.

Was die Masse der ganzen Erde mit dem Wasser betrifft, so beträgt ihr ganzer Umkreis 25200 Meilen, wenn man ihn nach der Breite und Länge in 360 gleiche Grade theilt, jeder Grad aber, wie die Portugiesen auf ihren Seereisen beobachtet haben, 17½ Leuca, jede Leuca aber 4 italienische Meilen, also jeder Grad 70 solche Meilen giebt.

Wie grofs aber die Solidität der Erde sey, werden wir dann angeben, wenn einmal die Geographen und Astronomen darüber eins seyn werden, worüber sie jetzt noch so sehr im Streite sind. [112])

Jetzt wollen wir die Wesenheit der Substanz der in der Mitte des Universums stehenden Erde betrachten. Aber vielleicht scheint diese Untersuchung überflüssig; denn wer kennt die Erde nicht, die uns so nahe und allen Sinnen so sehr ausgesetzt ist? Betrachtet man indessen die Sache genauer, so zeigt sich, dafs sie mit mehr Schwierigkeit verbunden ist, als es scheint.

Niemand zweifelt daran, dafs die Erde ein Körper ist. Die Peripatetiker alle setzten aus einem Munde hinzu, sie sey ein einfacher Körper. Was aber einfach sey, darüber kommen sie mit einander nicht übereins.

Einigen heifst a) einfach so viel, als immateriell; in dieser Bedeutung ist kein Körper einfach, andern heifst b) das einfach, was seine Substanz nicht verändert, und in dieser Bedeutung wäre kein Element einfach, weil sie ihren Theilen nach in einem beständigen Wechsel der Substanz begriffen sind; wieder andere nennen c) einfach, was sich zwar in seinen Theilen, aber nicht im Ganzen än-

112) Ibid. Fol. 151. col. 1. 2.

dert; aber was sich in seinen Theilen verändert, dessen Substanz ändert und verdirbt sich auch im Ganzen. Andre sagen d) einfach sey, was nur eines ist; aber weder die Erde, noch die Elemente sind nur eines; denn alle Elemente haben selbst nach der Meinung der Aristoteliker Materie und Form, und immer zwey von den ursprünglichen Qualitäten. Andere sagen dagegen e) einfach sey, was, wenn es ist, allemal wirklich und völlig, niemals aber im bloßen möglichen Werden begriffen ist (quod semper dum est, actu est, et potentia caret;) [weil es nur auf einmal werden, und allemal, wenn und wo es ist, nicht anders als ganz und völlig seyn kann; wie das Leben, das Licht u. s. w., das, so schwach es ist, wenn und wo es ist, allemal völlig, niemals halb oder zum Theil ist.] Lassen wir aber dieses zu, so kann auch die erste Materie, welche nach ihnen an sich (actu) nichts, aber dem möglichen Werden nach (potentia) alles ist, selbst nicht einfach seyn. Andere endlich sagen f) einfach sey, was in die Zusammensetzung anderer eingeht, aber so könnten auch die Elemente nicht in die Zusammensetzung der Körper eingehen, weil auch sie nicht einfach sind, und sie könnten daher gar nicht Elemente seyn.

So hat also jene Schule, welche, wie sie gerne scheinen möchte, sich bemüht hat, alle elementisch gemischte Körper aus den Elementen zusammenzusetzen, durch eine sonderbare und ihr eigene Art zu philosophiren, das, was sie vorzüglich aufbauen wollte, zerstört. [113])

Wir aber behaupten, die Erde sey zwar ein Körper, aber unter allen am wenigsten einfach,

113) Ibid. Lib. XXXII. Fol. 151. col. 3. 4.

sondern am meisten zusammengesetzt, indem wir für die körperlichen Wesen nur Ein Allererstes, das wir Raum genannt haben, als einfach zulassen, und auch dieſs nicht als ganz einfach, indem es keineswegs bestehen kann ohne den dreien ihm verwandten, der ursprünglichen Flüssigkeit, dem Licht und der Wärme.

Die Zusammengesetztheit der Erde (wie aller übrigen Dinge) aus dem Raume, der ursprünglichen Flüssigkeit, dem Lichte und der Wärme behaupten aber nicht wir allein. Auch Telesius, dieser wahrhaft grofse Mann, der allen, auch den berühmtesten Alten, als Physiker vorzuziehen ist, lehrt, der Urstoff, oder der erste früheste Ur-Theil der Erde (terrae pars prior seu primigenia) sey von den Sonnenstrahlen umgekehrt und zu einem andern Ding verwandelt worden, ja auch der Cardinal Caspar Contarenus, der Vorzüglichste unter den Peripatetikern unserer Zeit, hat bewiesen, die Erde sey nirgends und in keinem ihrer Theile einfach. Wenn ihm die übrigen Peripatetiker nicht beystimmen, so mögen sie uns Unglaubigen doch eine einfache Erde vorzeigen, damit wir sie auch wider unsern Willen mit Augen sehen, oder mit einem andern Sinne wahrnehmen können.

Wenn ihr den Lehren eures Meisters, des vorzüglichsten Mannes seiner Schule, und seines dritten Nachfolgers des Physikers Strato, folget, werdet ihr uns Etwas weisses als Erde darbieten; denn Einer von ihnen schreibt: „Die Erde ist ihrer Natur nach weifs, wegen der Tinctur (Vermischung mit andern) aber erscheint sie vielfarbig,“ und beweist es aus Erfahrungen an der Asche. Asche

und

und Staub sind also nicht mehr einfache Erden, weil sie gefärbt sind; denn die einfachen Erden sind nur weifs.

Wir kennen der weissen Erden nur 4 Arten; kennt Jemand mehr, so mag er sie der Wahrheit zum Behufe hinzuthun. Sie sind 1) der Sand, welcher, von der Sonne ausgetrocknet, weifs ist, wenn je aller Sand nicht vielmehr Stein als Erde ist, 2) die Kreide (Cerussa), 3) der Gyps, und 4) der Mergel (Marne franz.).

Mein Gott! zu welcher Winzigkeit von Erde wird das ganze Element der Erde, dieser vorzügliche Bestandtheil des Universums, durch die Theorie dieser Männer zurückgeführt! [114])

Dazu kömmt noch, dafs der Sand, die Kreide, der Gyps und der Mergel in allen Körpern einen Mischungstheil ausmachen müfsten, wenn nur die weisse Erde einfach, und nur die einfache Erde ursprüngliches Element wäre, das in alle Zusammensetzung gemischter Körper als zusammensetzender Theil eingeht. — Aber der Sand setzt keinen gemischten Körper zusammen, auch der Gyps mischt sich mit keinem natürlichen Körper, und die Kreide erzeugt Nichts. Also können wenigstens diese 3 nicht Element der Erde seyn. Der Mergel befruchtet zwar die Felder, auf die er gestreut wird, geht aber in die Natur desjenigen nicht über, was durch diese Befruchtung hervorgeht; — wenn er aber auch darein übergienge, so wäre doch er allein auch nicht das Element der Erde, weil ganz Italien, Teutsch-

114) Ibid. Fol. 152. col. 1.

land, Griechenland, ja ganz Asien, Afrika und Amerika keinen Mergel hat.

Wir wollen nun einen andern Weg gehen, auf welchem wir die Erzeugung der Dinge untersuchen und erforschen werden. Jene 9 Gattungen von Wesen, welche in der Erde erzeugt werden und darinnen wohnen, sind: verdichtete Wasser, Flüssigkeiten, feste Erden, Metalle, Steine, Pflanzen, Zoophyten, Thiere und Menschen, und wenn wir nun sagen, sie entstehen aus der Erde, so müssen wir es beweisen. Wir müssen daher allererst die Erde selbst kennen.

Wir nennen daher im Allgemeinen Erde, (sie mag weifs oder gefärbt, seyn; denn eine einfache erkennen wir nicht) alles das, was zugleich hart und weich ist, mit oder ohne Klebrigkeit (Gluten). Hart aber nenne ich, was der Berührung widersteht, und weich, was derselben ausweicht; was also derselben zugleich widersteht und ausweicht, d. i. was gedrückt werden kann, und das Merkmal und das Zeichen des Druckes aufnimmt und behält, heifsen wir Erde. Es ist aber nothwendig, dafs es als solches vom Anfange an schon von der Natur, und nicht aus etwas Anderm, wie Wachs, Käse, Fleisch und anderes dergleichen gemacht worden sey. [115])

Da nun die Wesenheit der Erde so beschaffen ist, hat sie wohl auch Theil an jener ursprünglichen Flüssigkeit, die wir als einziges Princip aller Körper aufgestellt haben? — Allerdings, aber

115) Ibid. Fol. 152. col. 3. 4.

sie ist die festgewordene Flüssigkeit, welche aber selbst durch Wärme in eine flüssige Flüssigkeit verwandelt wird, nach dem Zeugnisse des Aristoteles selbst, welcher (Meteor. L. IV. cap. 6.) sagt: Es wird sowohl der Lehm als die Erde geschmolzen, wie wir täglich in den Oefen sehen, in welchen die Backsteine gebrannt und die Gläser geschmolzen werden. — Alle Erde kann daher, wenn sie auch nicht selbst eine Flüssigkeit ist, doch flüssig gemacht werden, und wird, weil sie aus der ursprünglichen Flüssigkeit entstanden ist, zu einer Flüssigkeit geschmolzen.

Da aber Gott, wie wir oben gesagt haben, diesen der Flüssigkeit empfänglichen Niederschlag von den Reinen trennen wollte, so setzte er die Erde in einen Ort, nämlich rings um den Mittelpunkt des Universums zusammen, und verband sie durch ein Bindungsmittel, nämlich ihre eigene Klebrigkeit, gleichsam zu einer Masse, damit sie nicht so leicht zerstreut würde, sondern einen dikken und trägen Körper bildete, damit sie alles das wirken und leiden könnte, was einer solchen Substanz zukömmt.

Als dicke, grobe und schmutzige (faeculenta) Materie ist sie allererst dem Licht undurchgänglich, aber doch von aufsen des Lichtes empfänglich, und dadurch vielfärbig, dunkel und schattig. Als dick und dicht ist sie hart, und wenn sie sich an einem andern, ihrer Natur fremden, Orte befindet (alieno loco), schwer. Wegen der Schwere aber ist sie sowohl schwer beweglich, als in der Ruhe beständig, und wegen ihrer Härte widersteht

sie, nimmt die Eindrücke nicht leicht an, behält aber die angenommenen.

Alle diese Kräfte, Eigenschaften und Wirkungen sind daher der Erde eigen, in so weit sie der Niederschlag aus den unvollkommensten Körpern (den Elementen) und der letzte aller Niederschläge ist.

Auf sie wirket aber vorzüglich der Himmel, nämlich die Gestirne und Planeten, Sonne und Mond; auf sie wirket auch die Luft und das Wasser. Von den himmlischen Körpern kommen ihr vorzüglich 3 Dinge, nämlich aufser allem Zweifel Licht und Wärme, und was weniger bekannt ist, gewisse verborgene Einflüsse himmlischer und ätherischer Einwirkungen. Da sie für sich selbst träge ist und unthätig, in ihr aber gewisse Wirkungen gesehen werden, so müssen diese wunderbaren Qualitäten anderswoher in sie kommen (insinuari, influi et infundi). Davon wird aber bequemer gehandelt werden können, wenn wir das untersuchen, was auf der Erde geschieht (d. i. entsteht und wird).

Wir müssen nun sehen, ob unter die Eigenschaften der Erde auch die Kälte und Trockenheit, die ihr Aristoteles beilegt, gehöre. Wir werden ihr die eine, wie die andere absprechen. [116])

Und zwar, was die Trockenheit betrifft, wenn sie nichts anders als blofse Härte bedeuten soll, so ist die Erde hart und weich zugleich.

116) Ibid. Fol. 153. col. 1.

Wenn aber Trockenheit Mangel an aller Feuchtigkeit seyn soll, so kann die Erde auch nicht absolut trocken genannt werden; denn auch sie kömmt aus Flüssigkeit, und ist verdichtete Flüssigkeit, und löst sich durch Wärme wieder in Flüssigkeit auf. Auch ist die Erde in keinem ihrer Theile ohne alle Flüssigkeit; denn auch die, welche am meisten von der Wärme ausgetrocknet scheint, wie Asche, Staub oder Sand, wird durch ein anderes Feuer wieder in Flüssigkeit verwandelt. Die klebrige Erde hat ebenfalls keine Trockenheit; denn jedes solche Bindungsmittel kömmt von der Feuchtigkeit.

Aber eben wegen dieses Bindungsmittels ist die Erde auch nothwendig warm; denn alles Bindungsmittel ist von der Flüssigkeit, die Flüssigkeit aber von der Wärme, und ist warm. Also kann auch die Erde in dieser Hinsicht nicht kalt genannt werden.

Dieses beweisen viele Erfahrungen; denn jede Verdichtung, was immer für eines Dinges, erzeugt Wärme; denn wenn man an einem Orte, es sey in einem Schiffe, oder in einem Hause, Holz z. B. zu einem Haufen aufschichtet, oder wenn man auf Steine und Metalle Steine und Metalle legt, so merkt man, dafs Wärme daraus hervorgehe; das Nämliche findet man bei einer ähnlichen Behandlung an dem Salze, Getreide und Mehl. Ja es geschieht sogar zuweilen, dafs zu dicht gepackte Seide oder Wolle auf Schiffen, wegen zu grofser Wärme, in Brand geräth. Eben diefs erfahren auch die Stein- und Salzgruben, nämlich eine und

zwar nicht geringe Wärme. Aber selbst Aristoteles, wie wir gesagt haben, hat an mehrern Orten eingestanden, dafs in der Erde viel Feuer und Wärme sey.

Wenn nun aber die Erde, das Wasser, die Luft ihrer Natur nach nicht kalt sind, welcher Körper wird dann kalt seyn? Und woher werden wir denn die Kälte herleiten? — Diefs, und was darauf folgt, wollen wir in einer 4ten Arbeit durchführen. — Das bis jetzt Gesagte sey genug über die integrirenden Körper der Welt. [117])

Anmerkung des Patritius. Diese 3 Arbeiten sind in den Morgenstunden von 100 Tagen vollendet worden, den 5. August 1589. Dafür sey Ehre und Dank dem höchsten Gott.

Anmerkung des Herausgebers. Die 4te hier angekündete Arbeit, von dem, was auf Erden geschieht (d. i. wird und entsteht nach Naturgesetzen), hat Patritius, vom Tode übereilt, entweder nimmer Zeit gehabt auszuführen; oder sie ist im Mss. liegen geblieben.

117) Ibid. Fol. 153. col. a. 3. 4.

Anzeige

Anzeige
des
dem Patritius in seiner Philosophia nova eigenthümlichen Sprachgebrauches.

Abyssus divinitatis, der Abgrund des göttlichen Wesens, darinnen der Saamen aller Dinge chaotisch enthalten ist. — Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, I. Cor. 1, 25. — Die göttliche Wesenheit als un-omnia, et omn' unum. (Siehe die beiden Wörter.)

Aether, der Himmel, darinnen die Sterne leuchten und sich bewegen; — der erste aller Körper, nach oben zu durch das Empyreum, nach unten durch die Luft begränzt; brennend, oder vielmehr leuchtend ohne Flamme mit Lieblichkeit, und nicht flammendes Licht (lux), sondern nur matten Lichtglanz, d. i. Lichte und Helligkeit (lumen) ausströmend.

Altereitas, alteritas, die Anderheit, Verschiedenheit; der Gegensatz der Identität.

Alterum, das Andere, das Verschiedene, der Gegensatz des Idem, d. i. desselben, oder sich selbst gleichen.

Anima, et animus, ein sich selbst klar oder dunkel erkennender Geist, der schon in einen Leib eingesenkt ist.

Antitypia; überhaupt der Gegensatz oder Widerstand: mit diesem Namen bezeichnet Patricius das den Raum erfüllende, von dem Raume als dem Leeren unterschieden, und diesem entgegengesetzte. — Die genannte Antitypia ist ihm also der Grund aller Körperlichkeit.

Blandor aetheris, die Lieblichkeit und Sanftheit des Licht-Hellen, doch nicht brennenden oder flammenden Aethers.

Candor, der weifslichte Lichtglanz, besonders der Milchstrafse am Himmel. Er ist die Folge einer noch nicht zum flammenden, funkelnden Lichte (lux) gediehenen Lichtheit und Helligkeit (lumen).

Densitas, Dichtheit, Massivität und Ponderabilität, der Charakter alles irdischen; **raritas** und **tenuitas**, Dünnheit und Gasartigkeit.

Empyreum, caelum, s. **empyreus mundus**, die erste Welt aufser dem Abgrunde der Gottheit im unbegränzten leeren Raume, die nach aufsen unbegränzt, nach innen aber durch den Aether begränzt wird; bestehend aus dem erstgeschaffnen Lichte, der Wärme, und dem ersten und ursprünglichen und widerstehenden flüssigen Urstoff. S. **fluor**.

Ens, ein Wesen und Ding; überhaupt alles, was ist, oder ein wirkliches Seyn, und folglich Kraft und Thätigkeit (potentiam et actionem) habend um sowohl zu leiden, als zu wirken (pati et agere ut posset).

Essentia, die Wesenheit; ist das Band aller Formen, und gleichsam die Wurzel, aus welcher sie sämmtlich hervorwachsen.

Exhalatio, v. **Evaporatio**, Ausdünstung, oder Ausdämpfung; jene bezeichnet den Ausfluss von trocknen, diese von nassen und feuchten Körpern.

Fervor, effervescentia, ein Wallen oder Gähren, eine Wallung oder Gährung; die erste Erscheinung und der erste unbezweifliche Beweis des Lebens. S. **vita**.

Fluor primigenius, humidum primigenium; die erste ursprüngliche Flüssigkeit, das erste Flüssige im Element, daraus alle Dinge wurden. Es war das dritte, mit dem Licht und der Wärme zugleich coëxistirende, und zugleich das erste den Raum erfüllende widerstehende. S. **Antitypia, Empyreum.**

Faeces, die Hefen, Trübern, überhaupt der schmutzige dichte Niederschlag einer reinern und dadurch sich reinigenden Flüssigkeit.

Fomes (active und passive Bedeut.), jetzt das Anregungsmittel, jetzt der Zunder einer neuen Schöpfung oder Erzeugung.

Fovere (v. activ.), Gedeihen geben, erhalten. **Fovere cuncta** ist die erste Funktion des Lichtes, als Lebens- und Wärme-Quell.

Gluten, 1) buchstäblich die Kitte; 2) im weitern Sinne jedes Verbindungs-Mittel; 3) metaphorisch die Kraft, welche einen Körper zusammenhält, dafs er nicht zerfalle.

Humor et humidum. S. **fluor.**

Hyle (ὑλη), jede gröbere, ponderable Stoffe; daher **mundus hylaeus**, die materielle, aus ponderablen Stoffe bestehende Welt.

Hyparxis (ὑπαρξις) substantia, id per quod subsistit in esse, 1) das Bestehen, oder die Bestandheit. 2) Noch eigentlicher der Grund des Bestehens, oder der Bestandheit, wodurch das Ding als Bestehendes erhalten wird.

Ideae, die Ur-Sachen, d. i. die ewigen Vorbilder der geschaffenen Dinge, die ohne Zeitursprung in der Wesenheit des göttlichen Verstandes als die Saamen aller Dinge enthalten waren. Sie heifsen auch **Unitates primariae** die ursprünglichen Einheiten der Dinge.

Identitas, die Dieselbigkeit, oder gänzliche Sichselbstgleichheit; der Gegensatz ist Altereitas, oder Alteritas. S. oben.

Instinctus, der Instinkt, ist ein unwillkührlicher, dem beseelten Leibe an- und ein-geborner Verstand.

Intellectus, der Verstand; das unmittelbare, reingeistige und begreifende Erkenntniſs- oder Anschauungs-Vermögen. Dieses setzt Patritius, wie überhaupt alle Alten, höher, und noch über die Vernunft (ratio), welche ihm bloſs das vermittelnde und vermittelte Erkenntniſs-Vermögen durch Schlüsse ist: dergleichen Vernunft dann nur dem Menschen, und sogar dem verstandlosen Thiere (animalibus brutis, et ἀλογους) keineswegs aber Gott zukömmt.

Intellectus creati, nach Gottes Ebenbilde erschaffene verständige Wesen, die als solche der rein-geistigen, begreifenden, oder blos ahndenden Erkenntniſs fähig sind.

Lux et lumen, erzeugendes Licht und erzeugte Lichte, Lichtglanz, Helligkeit, oder Erleuchtung. Tennemanns Geschichte der Philosophie, I. B. S. 251 ff. übersetzt: Licht und Helligkeit.

Mens, hat gar vielerley und sehr verschiedene Bedeutungen: als nämlich 1) ein sich selbst erkennender und begreifender, reiner, an keinen Körper gebundener Geist; 2) die geistige Sehkraft eines solchen Geistes. 3) Die Einbildungskraft und der Instinkt des sich selbst nicht kennenden Vernunft-Wesens. 4) Die Weisheit, sowohl die göttliche, als auch die menschliche. Patritius unterscheidet aber in Gott selbst eine dreyfache substantielle Weisheit. a) Die ursprüngliche und

erzeugende (sapientia fontalis) des Vaters; b) die erste ewig-erzeugte Weisheit (mens prima), nämlich den göttlichen Sohn, welcher auch λογος und σοφια heifst; endlich c) die Weisheit, die vom Vater und Sohne zugleich ausgeht und die ganze Welt erfüllet (mens secunda), der göttliche heilige Geist, der geredet hat durch die Apostel und Propheten.

Natura, die Natur, als lebendige Wesenheit am Welt-All, oder an einem einzelnen Wesen dargestellt, ist eine instinctartig und bewufstlos, durch ihre angeschaffenen und eingebornen Kräfte nur verständig und zweckmäfsiges hervorbringende Kraft.

Omn' Vnum; das All-Eine, welches an sich selbst Eines seyend, Alles, was ist, in sich begreift, und nicht selbst abermal Theil eines andern Ganzen ist. Der παν-κοσμος das Welt-All in der höchsten Bedeutung. S. Universum.

Passio, das Leiden, die Leidenschaft und Empfangung eines fremden, die eigene lebendige Natur in leiblicher oder geistiger Hinsicht alterirenden Eindrucks.

Raritas, et tenuitas, die Dünnheit und Gasartigkeit, das Gegentheil nicht nur der Dicke und Dichtheit (densitas, et crassities), sondern auch der Solidität und Massivität. — Der höchste Grad der Dünnheit und Feinheit ist die Unwägbarkeit, Imponderabilität.

Soliditas, die körperliche Gediegenheit; ist die Ineinsbildung und Durchdringung der Längen-, Flächen- und Tiefen-Kraft, des ersten widerstehenden des Flüssigen im Raume, wodurch

allein Körper erzeugt werden und zu Stande kommen mögen.

Spatium, der Raum, das, was den Körpern die dreifache Dimension giebt, er ist selbst niemals leer, sondern ursprünglich von dem Lichte, der Wärme und dem ersten flüssigen, doch widerstehenden Ur-Element nach allen Richtungen erfüllet.

Subtilitas, die Feinheit, ist der höchste Grad der Dünnheit, vereinigend in sich Widerstandlosigkeit, Durchsichtigkeit, Unwägbarkeit (d. i. Imponderabilität) und Unbeschliefsbarkeit.

Vigor, animarius; die belebende Kraft der erzeugenden himmlischen Wärme.

Vires, die Kräfte, sind Eigenschaften in der Wesenheit gegründet und aus derselben hervorgehend, dadurch die Wesenheit in Wirksamkeit übergeht.

Vita, das Leben, 1) als die Wesenheit des Lebendigen, ist ein inneres Princip der Selbstbewegung; 2) als Erscheinung ist es ein Inbegriff von Selbst-Thätigkeit, mit oder ohne Erkenntnifs.

Vnitates primitivae, ursprüngliche Einheiten. S. Ideen.

Vniversum, das Welt-All in der höchsten Bedeutung. Dieses ist zugleich das All (τὸ παν) und das Ganze (τὸ ὁλον).

Vn' omnia, das Eins, welches Eins und Alles ist; d. h. alle Dinge, die waren, sind und seyn werden idealiter in sich enthält. S. Abyssus divinitatis.

Stimmen über Patritius.

Patritius von sich selbst.

Entbunden von jedem Schwure der Secten-Anhänglichkeit werben wir um den Namen eines Philosophen im Vertrauen nicht auf das Ansehen oder die Lehre was immer für eines Mannes, sondern nur im Vertrauen auf unsere Liebe und unsern Eifer für die Wahrheit: welche Liebe, und welcher Eifer, wenn sie den Namen eines Philosophen nicht verdienen, dann werben wir auch weiter gar nicht darum. Patrit. Discuss. Peripatet. Tom. IV. Lib. I. p. 365.

Als reinere Peripatetiker (sinceriores Peripateticos) seiner Zeit nennt Patritius den Jacobus Faber d'Etaples in Frankreich († 1537); unter den Italienern aber den Arzt Franciscus Caballus von Brescia (blühte 1514), den Patritier von Venedig Nicol. Leonicus Thomaeus († 1533), den Joan. Vincentius Madius oder Magius zu Brescia († 1543), den Ludovicus Buccaferreus zu Bononien († 1545), den Neapolitaner Simon Fortius zu Padua († 1554), den Genueser Marc. Anton. de Passeribus, welchen er selbst einst als Jüngling zu Padua hörte († 1563), und den Mayländer Franz Vicomercatus zu Turin. Patritius Discuss. Peripatet. Tom. I. Lib. XIII. p. 163.

Stimmen von Zeitgenossen, und aus dem nächsten Jahrhunderte nach ihm.

1. Jac. Aug. de Thou, in der Geschichte seiner Zeit (Historia sui Temporis) Lib. CXIX. zu Ende.

Im Jahr 1597 den 6. Febr. (VIII. Idus Febr.) starb zu Rom 67 Jahre alt, Franciscus Patritius zu Clissa, einem Städtchen im venetianischen Dalmatien an der Gränze von Istrien geboren, doch (wie er selbst sagte) von Siena'scher Abkunft. In griechischer und lateinischer Literatur, wohl unterrichtet verlegte er sich auf Philosophie, wurde jedoch, da er in Erklärung der Autoren neue, aus seinem eigenen Genie erzeugte, und von dem gemeinen Sinne meistentheils abweichende Lehrmeynungen verfolgte, von den meisten getadelt, und erhielt besonders wegen seiner Discussiones Peripateticae und Nova de Universis Philosophia, (welche letztere er vor 6 Jahren, da er noch zu Ferrara war, herausgegeben hatte) viele Gegner; endlich aber, und da auch (kirchliche) Censuren dagegen ergiengen, widerrief er sie selbst kurz vor seinem Tode.

Zu Ferrara lehrte er XVII. ganze Jahre die platonische Philosophie, und genofs des vertrauten Umganges des Herzog Alphons II. und wurde nachher vom Papst Clemens VIII., welcher sich dessen schon ehevor bedient hatte, kurz nach seiner Erhebung für eine grosse Besoldung nach Rom berufen, wo er bald darauf die militärischen Parallelen (Parallela militaria) herausgab, nebenher aber auch noch viel Anderes schrieb, was noch nicht herausgegeben in den Schränken seiner Freunde liegt.

Anmerk. Thuan. de vita propria Lib. I. ad. ann. 1573. gesteht, dafs er selbst in seiner Jugend,

als er im Gefolge des französischen Gesandten Foxius (aus dem gräflichen Geschlechte der Carmanier, conitum Carmaniorum) nach Ferrara an den Hof Herzog Alphons II. kam, daselbst den Patritius nur gesehen nicht gesprochen habe; weil Foxius, ein geschworner Aristoteliker, es unterliefs, den Patritius, der sich in seinen Discussionen bereits gegen den Aristoteles erklärt hatte, je einen Zuspruch bey sich zu vergönnen.

2. Jordanus Brunus, Della causa principio et uno. Dialog. III. p. 62, 63. (Venet. 1584.)

Patritius (wie seine discussiones Peripatet. zeigen,) hat den Aristoteles gelesen und wieder gelesen, hinter sich und vor sich, und denselben mit vielen hundert andern Autoren, Alten und Neuen, die gegen ihn theils freundlich, theils feindlich gesinnt waren, verglichen; — womit er eine recht mühevolle, aber auch in Wahrheit eine ziemlich unnütze Arbeit geliefert hat. Jordan Brun. della causa, principio, et uno. (1584.) Dialog. III. p. 62, 63. Doch dieses Urtheil betrifft eigentlich nur des Patritius disquisitiones Peripateticas.

3) Franz. Baco v. Verulam, Descriptio globi intellectualis Edit. Hafniens. col. 617.

Was Patritius, welcher den Rauch der Platoniker sublimirte, in seiner sogenannten Licht-Philosophie vorbringt, und nicht ohne handgreiflichen Aberglauben und Ruhmredigkeit, auch gleichsam wie in einer Art von Geistes-Verwirrung, und mit allzu vieler Anmafsung; dagegen aber fast ohne allen Nutzen, und ähnlich den Bildern und Träumen des Gnostiker Valentinus, seinen Lesern vorschwindelt: das alles halten wir für nichts weiter als Erdichtungen und grundlose Fabeln. Franc.

Baco. descript. globi intellectualis. col. 617. Edit. Hafniens. 1694. fol.

4) J. Keppler in Epistola explicante propositum operis de Harmonia mundi. (Lincii 1619.)

Wenn ich an Neuerungen ein Vergnügen fände, so hätte ich wohl etwas den Concepten des Fracastorius oder Patritius ähnliches ersinnen mögen: aber noch finde ich so viel zu thun, theils die wahren Lehren anderer zu verstehen, theils die wirklichen Irrthümer zu verbessern, dafs mir keine Zeit zu eitlen Spielen des Witzes übrig bleibt, um neue, den wahren entgegengesetzte Theorien aus mir selbst zu erfinden.

5) P. Bayle im Dictionnaire historique critique, Tom. III. Artic. Patrice. Remarque B.

Patritius in seinen Büchern Nova de Universis Philosophia behandelt die erhabensten Lehren der Physik und Metaphysik, zwar ganz nach ausserordentlichen Hypothesen, und mit vielen Paradoxen, jedoch nicht ohne eine wunderbare Tiefe des Genie's zu offenbaren.

Anmer-

Anmerkungen und Zusätze

zu des Franciscus Patritius Lebensgeschichte.

Zu Seite 1. Zeile 1—5.

Franciscus Patritius — — wurde 1529 geboren. So bezeugt er von sich selbst Tom. IV. Libr. V. Peripatet. Discuſs. p. 415, 463. Natus sum post christum natum 1529, hora circiter 4ta noctis die 25 Aprilis, sole ad cancrum accedente.

Zu S. 1. Z. 11. v. o., und S. 6. Z. 9. v. u.

Von seinem neunten Jahre an — — trieb ihn das Schicksal zu Wasser und zu Lande — — umher. Epist. Dedicat. Tom. I. discuſs. Peripatet. d. d. Venet. 1571. Ecce me fati quaedam vis, quae me novem annorum puerum ad hanc usque aetatem peregrinationibus continuis terra marique exercuerat, in Hispanias abripuit.

Zu S. 4. Z. 4. v. u., und S. 2. Z. 1. v. o.

Verhältnisse zwangen ihn, auf Cypern sich ganz fremden Diensten hinzugeben, — — und mehr als *drey* (lies *sieben*) Jahre zu verlieren. Vergl. die Epist. dedicat. des Tom. II. Discuſs. Peripat.

Zu S. 5. Z. 5. 6. v. o.

Zu Padua hörte er mit dem jüngen Mocenigo die berühmten Philosophen Federigo Portasio (lies Pendasio) und Octavio Amaltheo. „Federigus Pendasius, von Mantua gebürtig, lehrte die Philosophie zu Bononien und zu Padua, und starb im Jahr 1603. Sein Ruhm war so groſs, daſs sein Lehrstuhl nach seinem Tode 27 Jahre lang ledig stand, weil niemand es wagte, ihn

zu ersetzen. Von seinen Werken ist die einzige critica librorum VIII. auscultationis phys. Aristotelis (Venedig 1604) auf uns gekommen. Von ihm berichten Gaddius de scriptoribus non ecclesiasticis Tom. II.;" — König in Bibliotheca veteri et nova; und Naudaeus." Also das grofse Zedlerische Lexicon. Artic. Pendasius. Von Octavio Amaltheo hingegen kömmt auch daselbst keine Nachricht vor. Pendasius erscheint auch unter den Freunden des Telesius; siehe das III. Heft. S. 13.

Zu S. 6. Z. 2. v. o.

Patritius hatte Ursache, Manzolius (Bischof v. Reggio) seinen alten Freund zu nennen. — Epistol. dedicat. Tom. IV. Discuſs. Peripatet. Neque enim locorum distantia, qua tu quidem per Italiam perque Galliam, ego vero per Dalmatiam per Graecam per Asiam ac demum per Hispaniam atque Galliam disjuncti postea semper fuimus, potuit eam (amicitiam) oblivioni tradere, neque ex animis nostris erradere fortuna dispar, quae te in arduis semper negotiis, et magnis, magnorumque principum habuit, donec ad eam dignitatem qua nunc frueris longo merito es evectus. Ego vero paupertate pressus, dum aliena commoda, curo, continuis itineribus terra marique exercitus, cypria clade oppressus, atque ingratissimorum pessimorumque hominum fraudibus insidiisque circumventus Mutina in patria tua, te absente, apud veteres amicos, apudque Alexandrum Baranzorum Equitem, ac Tarquiniam Molziam, singularem totius hujus saeculi faeminam, primum resedi; postea a marinis fortunaeque fluctibus in hunc portum (gymnasium scil. Ferrariense) sum devectus.

Zu S. 6. Z. 8 u. folgd. v. o.

Ausser der Bekanntschaft des Manzolio machte Patritius während seines Aufenthaltes zu Padua auch noch die mehrerer anderer junger Männer vom Stande, als z. B. des Paulo Flavio (l. Faccio) Sfondrati, Vater des nachmaligen Cardinals; dann der nachmaligen Cardinäle Scipio Gonzaga und Gerolamo Ruvereo (della Rovere); ferner des Thomas Aldobrandini (Onkel des nachmaligen Cardinals Piedro Aldobrandini) und des Francesco Ser-Francisio; endlich sogar des nachmaligen Papstes Gregor XIV. (damals Nicolao Sfondrati) u. s. w.

Zu S. 7. Z. 8. v. u., und S. 8. Z. 1—5.

Ueber die berühmte Tarquinia Molzia (al. Molsa) sehe man nach Bayle. Dictionnaire. Tom. III. p. 408, 409. Den eignen Artikel (Molsa Tarquinia) mit den daselbst wörtlich angeführten Zeugnissen aus Pierre Paul Ribera, Hilaire de Coste und Franc. Patritius selbst.

Zu S. 8. Z. 5. v. u.

Als Beweis seiner Dankbarkeit für die Anstellung am Gymnasium zu Ferrara widmete Patritius dem Montecatino den IIten Band seiner Discussionen. Siehe Epist. dedicat. Tom. II. cit. Cui melius labores meos dicarem, quam ei Viro, qui me pessum — Cyprio bello datum, pessimoque hominum ingratitudine, fraudibus insidiisque agitatum, perque multos annos fortunae adversissimae fluctibus agitatum in portum recepit, in Serenissimi Principis hujus familiam inseruit, platonicam denique philosophiam in singularis hujusce Academiae ornamentum publice profiteri dedit.

Ueber den Ant. Montecatino (geb. 1536, † 1599.) siehe Bayle. Dictionnaire. Tom. III. p.

412, 413. den eigenen Artikel Montecatino Antonio.

Zu S. 13. Z. 1—6. v. b.

Gelegenheit zur Herausgabe der angeblichen esoterischen, oder mystischen Philosophie des Plato und Aristoteles gab der Wunsch des Card. Federigo Borromeo u. s. w. Dieser Cardinal war ein Sohn des Jul. Caesar Borromeo, des Bruders Gilberti, welcher Vater des heil. Carlo Borromeo war; und dieser letztere liefs den Federigo, seines Vaters Bruders Sohn, zu Padua erziehen. Carlo der heilige ward geboren 1538, und starb 1584; Federigo, sein Neffe, ward Cardinal 1586, Erzbischof zu Mailand 1595, und Stifter der Ambrosianischen Bibliothek daselbst 1609. Er starb 1631.

Die angebliche mystische oder esoterische Philosophie des Plato und Aristoteles entdeckte nach des Patritius Bericht in discussion. Peripatet. Tom. I. Libr. III. p. 26. Franciscus Rubeus v. Ravenna, und Petrus Nicolaus (Castellanius) von Faventia übersetzte sie ins Lateinische. Nach Tennemanns Geschichte der Philosophie, IX. Bd., S. 259., ward dieses unterschobene Werk, wahrscheinlich die Arbeit eines Neuplatonikers, von einem Araber, Aben Ama, aus dem griechischen ins arabische, dann aus dem arabischen ins italienische durch einen jüdischen Arzt, Moyses Rovas, und zuletzt aus dem italienischen in das lateinische durch Petrus Nicolaus Castellanius übersetzt, und im Jahr 1519 zu Rom in den Druck gegeben.

Noch erwähnt Patritius Discuss. Peripatet. Tom. I. Libr. X. p. 141., eines von ihm zum Druck beförderten Werkes Averrois quartus Sapientiae; quem librum inter Hebraeos repertum

latinum fecit. Moyses Fintius Mutinensis, amicus noster; qui (liber) nostra cura est impressus. Ferner Tom. IV. Libr. I. p. 565 citirt er Sapientum Thesaurum, a se editum; welches vermuthlich dasselbe Werk ist. Vielleicht ist auch der Moses Fintius mit dem Moyses Rovas des Tennemanns dieselbe Person.

Zu S. 17 u. 19.

Clemens VIII. (vor seiner Erwählung Cardin. Hippolytus Aldobrandini genannt) berief den Patritius im Jahre 1592 zum Lehramte der Philosophie nach Rom, – – woselbst ihn aber schon 1597 der Tod überraschte. Siehe Thuan. histor. sui temp. Libr. CXIX. pag. 772.

Zu S. 19. Z. 16, 17, 21.

Theodorus Angelertius (lies Angelucius), ein berühmter Arzt, hatte gegen den Patritius die Vertheidigung des Aristoteles übernommen; Patritius antwortete ihm unter dem verkappten Namen Franciscus Mutus durch die disceptationes contra Theodori Angelucii calumnias. Siehe Naudaei de fato et vitae termino p. 27.

Giacomo Mazzoni, ein Schüler des Pendasio, heifst durch einen Druckfehler bey Tennemanns Geschichte der Philosophie, Bd. IX. S. 249., Mazzochius, ohne dafs jedoch dieser Druckfehler unter den übrigen angezeigt und verbessert wurde.

Von der Sage, betreffend die Deutung der Person des Mopsus, in des Torquato Tasso's Amyntas. Siehe Noticie della vita di Torquato Tasso prefissa alla Gierusalema Liberata, edita da C. L. Fernow, Tom. I. Jena, b. Frommann, 1809.

Zu S. 20. Z. 17.

Multa ejus (sc. Patricii) sunt praeclare et prope divinitus scripta:

Die mit Conr. Gesner in Bibliothec. p. 242. unsern Patritius auch noch die Bücher De Regno et de Regis Institutione Libr. IX. und De Reipublicae Institutione Libr. IX. zuschreiben, verwechseln ihn offenbar mit einem ältern Franciscus Patritius von Siena, welcher im Jahr 1460 zum Bischofe von Gaëta erhoben ward, und 1494 starb. Vergl. Bayle Dictionnaire Artic. Patrice Lit. B.

Verbesserungen.

Seite 10. Anmerkung 16. Z. 1. lit. c. u. e. lies Anmerk. 3. 11. S. 12. Z. 3. v. ob. Euclydes lies Euclides. S. 14. Z. 13. v. ob. subselliis lies subselliis. S. 21. nach Z. 3. ist der Titel: Pan-archia und Pan-psychia einzuschalten. S. 25. Z. 10 v. unt. Vn-Omnia setze hinzu: et Omn-Vnum. S. 32. Z. 11 v. unt. Guade lies Grade. S. 34. Z. 7 v. ob. eines lies einer. S. 35. Z. 5 v. ob. verständigere lies verständiger. S. 38. Z. 2 v. ob. (ens) lies (Esse). S. 41. Z. 9 10 v. unt. ῥωή, ῥεουσα, ῥεον lies ζωή, ζεουσα, ζεόν. S. 47. Z. 6. v. ob. αυθυμοστατα, lies αυθυποστατα. S. 62. Z. 11. v. unt. Indentität lies Identität. S. 84. Z. 5. v. ob. Steine lies Sterne. S. 89. Z. 15. v. unt. Beseeligung lies Beseelung. S. 110. Z. 12. v. ob. Hypparchus lies Hipparchus. S. 113. Z. 17. v. ob. Acetas lies Nicetas. S. 116. Z. 13. v. ob. III. 7 Zusatz lies S. 87. S. 137. Anmerk. Z. 3. κανέχει lies κατέχει.

Anzeige.

Von dem einen Herrn Mitverfaſser der Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, etc. dem Herrn Professor der Philosophie am königl. baiersch. Lyceum in Amberg, Thadda Ans. Rixner, hat bey dem Unterzeichneten die Presse verlaſsen:

Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen.

Erster Band. Geschichte der alterthümlichen, sowohl barbarischen, als classischen Philosophie etc. gr. 8. 1 Thlr. 8 ggr. oder 2 fl.

Zweiter Band. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 1 Thlr. oder 1 fl. 36 kr.

Dritter Band. Geschichte der neuen und neuesten Zeit. 1 Thlr. 8 ggr. oder 2 fl.

Der Herr Verf., schon hinlänglich durch seine Aphorismen der gesammten Philosophie (Sulzbach 1818) bekannt, liefert hier ein Handbuch der Geschichte der Philosophie in der Absicht, durch dasselbe das Werden und Fortschreiten der Philosophie in ihrer allmäligen Entwicklung, bis zu ihrer Vollendung als durchaus sich selbst ergreifende Wissenschafts- und Wesenheitslehre anschaulich zu machen. Die darauf verwendete Mühe des Herrn Verfassers bürgt für die Brauchbarkeit und Trefflichkeit desselben; denn es ist nicht als ein gemeines geistloses

Schulcompendium, das ein blosses willkührliches Aggregat von philosophischen Systemen und Lehrmeinungen darbietet, zu betrachten; sondern als ein absolut harmonisches, in sich selbst völlig abgeschlossenes und regelmäfsig zergliedertes Ganzes, darinnen jedes besondere Lehrgebäude seine Beziehung und Begründung findet, so innig mit dem Ganzen zusammenhängt, dafs es nur als ein Glied des Ganzen vollkommen und richtig beurtheilt werden mag.

Der zweite Band umfafst die Geschichte der Philosophie vom Verfall des weströmischen Reiches, bis zur Befestigung des Protestantismus; der dritte Band die Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit, von Befestigung des Protestantismus bis zu der Vollendung der Philosophie, und vollkommen sich selbst begreifender und folglich auch allgemein-lehrbarer Wissenschaft.

J. E. v. Seidel.

Jordanŭs Brŭnŭs.

Eja age sublimes tentet natura recessus,
Nam tangente Deo Fervidus ignis eris!

Leben
und
Lehrmeinungen
berühmter Physiker
am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts,
als
Beyträge zur Geschichte der Physiologie
in
engerer und weiterer Bedeutung;

herausgegeben
von

Thaddä Anselm Rixner,
Professor der Philosophie am königl. baierschen Lyceum zu Amberg,
und
Thaddä Siber,
Professor der Physik am königl. baierschen Lyceum zu München.

V. Heft.

Jordanus Brunus
mit dessen Portrait.

Sulzbach,
in der Kommerzienraths J. E. v. Seidel Kunst- und Buchhandlung.
1824.

Vorbericht.

Jordanus Brunus war in seinem Leben einer der verfolgtesten und verkanntesten Schriftsteller; und ist auch jetzt noch, obschon gerechter beurtheilt, und eines vorzüglichen Studiums würdig befunden, noch immer nicht nach Verdiensten gekannt, da alle seine Schriften nun äufserst selten sind.

Seine metaphysischen Hauptwerke, nämlich die in italienischer Zunge verfafsten Gespräche: I. Von der Ursache, dem Anfang und dem Einen; und II. Von dem unendlichen All, und den unzählichen Welten; welche beyde wir hier in einer deutschen Uebersetzung, mit Hinweglassung alles Entbehrlichen liefern, verdanken wir der liberalen Güte des seel. Hrn geheimen Rathes Friedr. Heinr. Jacobi, der nach Art der edlen Geister, nicht geitzend mit den Schätzen der Wissenschaft, nachdem er selbst schon im Jahr 1789 in der 2ten Ausgabe seiner Briefe über die Lehre des Spinoza einen lesenswerthen Auszug aus dem erstern geliefert hatte, uns auf unsere Bitte die beyden Werke in der Original-Ausgabe aus seiner eigenen Bibliothek zu unserm Vorhaben mittheilte.

Die lateinischen Schriften des Bruno, welche für den Anhang zu den Gesprächen von uns benützt wurden, erhielten wir durch die preiswürdige Gefälligkeit der Vorstände der königl. Central-Bibliothek in München, und der Universitäts-Bibliothek in Landhut.

Die Uebersetzung der Sonnette ist die Arbeit unsers gemeinschaftlichen Freundes, des Hrn. Pfarrers Mich. Waldhausen zu St. Johanniskirchen im untern Donaukreis.

Das Portrait des Bruno erhielten wir aus der interessanten Sammlung des Hrn. Kreis-Regierungsrathes Wirthmann in München.

Es stellt den Bruno in einer Art von weifser Kukulle oder Schaube dar; eine Kleidung, ähnlich dem heutigen sogenannten Domino auf Maskenbällen, welche damals in Italien Geistlichen und Weltlichen gemein war; daher das Sprichwort: „Cucullus non facit Monachum“*).

Die Form des Bildes ist klein 8vo. Der Name des Kupferstechers war weggerissen. Vielleicht gehörte es als Titelkupfer zu irgend einem der Werkchen des Bruno. —

*) Dafs die Kukulle damals, und schon viel früher, eine den Geistlichen und Weltleuten gemeinschaftliche Kleidertracht war, davon sind drey auffallende Beyspiele: 1) Das Bildnifs des Grofs-Seneschalls von Apulien, Nicolo Acciajuoli († 1366), beym Muratorius Tom. XIII. scriptor. rer. italic. p. 1199. 2) Die Bildnisse der beyden Capponi's, Gonfaloniere della Justizza zu Florenz, Gino Capponi († 1430), und Nero Capponi († 1468); bey Ebend. Tom. XVIII. p. 1103. u. p. 1156. 3) Das Bildnifs des florentinischen Geschichtschreibers, Nicolo Macchiavelli († 1530), das der römischen, vom Papste Clemens VII. privilegirten Ausgabe seiner Werke von 1550. 4to. voransteht. Alle diese Männer tragen die Kukulle; der Seneschall sogar mit der Kaputze auf dem halbbeschornen Haupte.

Inhalts-

Inhalts-Anzeige.

Seite

Vorbericht. III

Lebensbeschreibung des Jordano Bruno. 5

Desselben X philosophische Gespräche, von der Ursache, dem Anfang' und dem Einen; wie auch von dem unendlichen All und den (unzählbaren) Welten . 31

I. Von der Ursache, dem Anfang' und dem Einen.

1. Gespräch. Einleitung. 51

2. Gespräch. Ob, und in wie ferne man die göttliche Wesenheit aus der Betrachtung des Alls erkennen möge? — Unterschied zwischen Anfang und Ursache. — Von der wirkenden und formalen, dann von der bewegenden oder der Endursache der Weltschöpfung. Dafs die wirkende und formale, die zugleich auch bewegende oder Endursache der Weltschöpfung ist, nicht blos als Ursache, und mithin von ihrer Wirkung verschieden, sondern zugleich auch als Bestand habender und Bestand gebender activer Anfang, und mithin als in der Wirkung selbst enthalten und fortlebend müsse gedacht werden. 33

3. Gespräch. Von dem passiven Anfange aller Dinge, oder von der Materie in Gott, d. i. von dem Grunde, woraus Alles wird. — Dafs derselbe mit dem aktiven Grunde, der Alles wirkt und hervorbringt, als gleich ewig und gleich nothwendig müsse gedacht werden, so, dafs beyde zuletzt in Eins zusammenfallen. — Wie die Schrift diesen passiven Grund beschreibe. . 64

Seite

4. Gespräch. Von dem passiven Anfange aller Dinge, oder von der Materie als seyend an sich ausser Gott, d. h.: Von der Materie als Stoff, Subjekt, oder Grundlage. 92

5. Gespräch. Von dem Einen; — Dafs das Eins ganz im Ganzen, und ganz, obschon nicht auf dieselbe allgemeine und unendliche, sondern nur auf eine besondere und endliche Weise in allen Besonderen seyn; — Dafs alle Gegensätze durch Besonderung aus dem Eins hervorgehen, und durch Vereinigung sich wieder in demselben aufheben. 117

II. Von dem unendlichen All und von den (unzähligen) Welten.

6. Gespräch. Von der Unendlichkeit des Weltalls; allgemeine Beweise dafür, und Ursache, warum diese Lehre nie populär werden kann. 139

7. Gespräch. Erklärung der Unendlichkeit des Weltalls; dafs das Weltall als unendliches, unbewegliches und gestaltloses, aus Leeren und Vollen bestehendes Eins zu setzen; das in seinem allergeräumigsten Busen unzählbare gestaltete und bewegliche Welten beschliefst 157

8. Gespräch. Von der Vielheit der Welten in dem Einen unendlichen Weltall. 162

9. Gespräch. Beleuchtung der Einwürfe gegen die Vielheit der Welten. 180

10. Gespräch. Fortsetzung; Beleuchtung der Einwürfe gegen die Lehrmeinung von der Vielheit der Welten im Sinne und Geschmack der gemeinen Scholastiker. 185

III. Anhang zu den Gesprächen.

I. Jordano Bruno's Theologie. 199

II. Uebersicht von desselben gesammter Naturphilosophie; in Aphorismen-Form. . 201

Seite

III. Desselben Maas-Lehre, oder von der Identität des absolut Kleinsten und absolut Gröfsten. 204

A. Einleitung; von unterschiedlicher und vielfacher Bedeutung des Maases, ... 204

B. Von der Identität des absolut Kleinsten und absolut Gröfsten. 206

1. Dafs es ein Kleinstes der Zahlen, der Gröfsen, und überhaupt des Entstandenen geben müsse: und was dieses Kleinste sey? 206

2. Dafs alles im Kreise herumgehe. 208

3. Dafs eine reelle Körper-Auflösung, die nicht zuletzt bey untheilbaren Elementen oder Uranfängen aufhört, nichts als Irrthümer erzeugen könne. . . 208

4. Dafs alle Wesenheit, so wie jede Gröfse, nur aus einem absolut-kleinsten Uranfange (minimo) erwachsen könne. 209

IV. Bruno's Astronomie.

1. Lob des Kopernikus. 210

2. Von der Natur des Himmels und der Gestirne im Allgemeinen. — Eintheilung der Gestirne in Sonnen und Erden. 211

3. Von der Beschaffenheit des Sonnenkörpers. . . 214

4. Von der Beschaffenheit der Planeten, und besonders der Erde. 217

5. Von den Meteoren. 220

6. Von den Kometen. 221

V. Einige Sonnetten Jordano Bruno's.

1. An die Liebe. 224

2. An Gott, den Einzigen. 225

3. Ermunterung an sich selbst. 225

4. Freudenruf eines Befreyten. 226

5. Zuversicht. 227

Seite

6. Der Welt-Lauf. 228
7. Das Glück. 228
8. Ermuthigung und Trost. 229
9. Die goldene Zeit. 230
10. Böser Irrthum. 231

VI. Stimmen über Jordano Bruno.

a) Zeugnisse der Alten.

1. Scioppius 233
2. Thom. Campanella und Jakob Echard. . . . 233
3. Johann von Nostiz. 234
4. Lionardo Nicodemo. 234
5. Gaſsendi, Descartes, Leibnitz. 235
6. Bayle. 236

b) Zeugnisse der Neuern.

1. Friedr. Heinr. Jacobi. 236
2. Fr. W. J. Schelling. 237
3. J. J. Wagner. 237
4. W. G. Tennemann. 237
5. H. Steffens. 238

Jordanus Brunus,

nach

seinem Leben und seinen Schriften

dargestellt.

Seite
6. Der Welt-Lauf. 228
7. Das Glück. 228
8. Ermuthigung und Trost. 229
9. Die goldene Zeit. 230
10. Böser Irrthum. 231

VI. Stimmen über Jordano Bruno.

a) Zeugnisse der Alten.

1. Scioppius 233
2. Thom. Campanella und Jakob Echard. . . . 233
3. Johann von Nostia. 234
4. Lionardo Nicodemo. 234
5. Gassendi, Descartes, Leibnitz. 235
6. Bayle. 236

b) Zeugnisse der Neuern.

1. Friedr. Heinr. Jacobi. 236
2. Fr. W. J. Schelling. 237
3. J. J. Wagner. 237
4. W. G. Tennemann. 237
5. H. Steffens. 238

Jordanus Brunus,

nach

seinem Leben und seinen Schriften

dargestellt.

Dafs er sich frühzeitig den Wissenschaften gewidmet, und besonders das Studium der alterthümlichen Philosophie und der Mathematik mit Vorliebe getrieben habe, zeigt uns beynahe jede Seite seiner Schriften [2]); Genie und Scharfsinn gestehen ihm selbst seine bittersten Feinde zu [3]).

---

2) Der nunmehr verewigte geheime Rath und Präsident der königl. Akademie der Wissenschaften in München, Fr. Heinr. Jacobi, welcher, vielleicht der erste unter unsern Zeitgenossen, den Werth Bruno's wieder anerkannte, sagt von ihm in der Vorrede zu den Briefen über die Lehre des Spinoza (im IV. Bd. 1. Abth. seiner Werke. Seite 7—10.): „Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, und war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne deswegen aufzuhören Er selbst zu seyn. Jenes ohne diesen findet sich auch nie: darum unterscheidet er mit eben so vieler Schärfe, als er mit grofsem kräftigen Sinne zusammenfafst.

3) La Croze, der sich so viele Mühe giebt, den Bruno des Atheismus zu zeihen, sagt doch: „Bruno a été un genie extraordinaire . . . et c'est assurement quelque chose digne de compassion, que la sorte de cet homme là ayant reçu de Dieu un esprit extraordinaire; heureux, s'il eût pû se borner à la philosophie, pour laquelle il sembloit être né. On auroit pû lui appliquer à plus juste Titre, qu' à Epicure ces beaux vers du Lucrece, Libr. I. v. 43. 44.

„Dans l'enceinte du monde il se crût trop serré;
Le ciel ne fut pas même assez vaste à son grè;
Rien ne lui fit obstacle, et son puissant genie
Courrût de l'univers la carrière infinie."

„Ergo vivida vis animi pervicit, et extra processit longe flammantia maenia mundi." La Croze, Entretiens sur divers sujets d'histoire. Cologne, 1740. p. 286, 336.

Auch Brucker, der so heftig gegen Bruno's Charakter declamirt, kann ihm am Ende nicht abläugnen, „quod

Seine Glücks-Umstände waren von seiner frühesten Jugend an immer äusserst beschränkt; und

---

multa praeclare viderit, et animo ad firmandam Philosophiam excelso fuerit praeditus.“ Histor. Philosophiae, Tom. V. p. 12 seq.

Etwas Lächerliches ist es, wie Heydenreich bemerkt, wenn Brucker sagt: „Bruno habe die griechische Sprache nur wenig inne gehabt; weil in seinen Schriften, vocabula, quae graecae sunt originis, saepe numero perperam scripta sunt; als ob dergleichen Fehler auf Rechnung des Autors kommen müfsten.“ — Anhang zu Cromaziano's kritischen Geschichte der Revolution der Philosophie. Leipzig, 1791. I. Th. p. 265.

Cromaziano selbst nennt den Bruno „einen Mann, dessen Seele von Dicht- und Redekunst, von Mathematik und von Lullischer Kunst angeschwellt war, und in dessen Geiste eine feurige, ungestümme Einbildungskraft herrschte.“ Ebendas. S. 254. Immer Lobes genug, von einem leidenschaftlichen Gegner.

Ganz lächerlich ist Adelungs Urtheil, der unsern Jordano Bruno im 1sten Theile s. Geschichte der menschlichen Narrheit (Leipz. 1785. 8.) S. 241 ff. unter den philosophischen Schwärmern und Unholden aufführt. „Bruno (schreibt er S. 291.) besafs, wenn man will, überaus viel satyrischen Witz; denn sein Spaccio de le bestie trionfanti ist in dieser Hinsicht ein wahres Meisterstück: aber seine unbändige Einbildungskraft blickt überall hervor, wo nur der ruhige Verstand hätte überlegen und prüfen sollen. Daher der wenige Zusammenhang unter seinen Meynungen, und der unaufhörliche Widerspruch des Mannes mit sich selbst. Sein Verdienst als Philosoph ist sehr mittelmäfsig, ob er es gleich hätte erhöhen können, wenn er aus der Philosophie ein ernsthaftes Studium gemacht, und mehr Beurtheilungskraft in der Behandlung dieser Wissenschaft gezeigt hätte. Er sah die Mängel der damals herrschenden aristotelisch-

wahrscheinlich riethen ihm Calvin und Beza selbst, weiter zu ziehen, weil sich seine unvorsichtige Offenheit, die, wenn ihm irgend etwas mifsfiel, immer sogleich sich dagegen äufserte, mit der Unduldsamkeit und dem strengen Sekten-Geiste dieser Männer nicht vertrug [9]).

Von Genf aus gieng er über Lyon und Toulouse am Ende des Jahres 1581, oder am Anfange des folgenden, 1582, nach Paris, wo damals schon die Philosophen angefangen hatten, gegen den Aristoteles aufzustehen [10]).

Hier trat auch Bruno zum ersten Mal als Schriftsteller auf, und gab sogleich in diesem Jahre 1582 heraus:

1. Il candelajo; del Bruno Nolano, Academico di nulla Academia, detto il fastidito. 12. [11]).

---

er vor 33 Jahren zuerst den Vorlesungen Bruno's in Paris beygewohnt habe. S. Clement. Bibliotheque curieuse. tom. IX. p. 378.

9) Heydenreich im Anhang zu Cromaziano's Geschichte der Revolution der Philosophie. p. 260.

10) Faber d'Etaples, † 1537, und Petrus Ramus, † 1573, hatten die Bestreitung des Aristoteles in Frankreich zuerst angefangen.

11) Von diesem Lustspiele ist 1633 eine französische Uebersetzung unter dem Titel: Boniface et le Pedant erschienen. S. Nicerons Nachrichten von Baumgarten übers. XIII. Th. Artik. Bruno, p. 109. Nach Dr. Ludwig Wachler's Urtheile im Handbuch der Litterär-Geschichte, S. 594 ist Bruno's Arbeit ein genialisches, halb regelmäfsiges, halb burlesque's Drama, voll muthwilliger Satyre, und starker komischer Züge.

2. Philotheus Jordanus Brunus, de compendiosa Architectura et complemento Artis Raymundi Lullii; ad Ill. Joan. Moro, reipublicae Venetae ad Regem Galliarum et Polonorum Henricum III. Legatum. 16.

3. Cantus Circaeus, ad memoriae praxin judiciariam ordinatus; ad Henricum d'Angoulesme Magnum galliarum Priorem. 8.

4. De Umbris Idearum, et Arte memoriae, ad Eumdem. 8. [12])

Aber schon am Ende des Jahres 1583 verliefs unser Bruno Paris, und gieng nach London, wo ihn der französische Gesandte Michel de Castelnau, Herr v. Mauvissiere, gütig aufnahm, und nebst der Wohnung in seinem Hôtel alle Unterstützung verschaffte. Zugleich machte er hier die Bekanntschaft der witzigsten Köpfe, besonders des Ritters Philipp Sidney und des Foulques Grenville (al. Grivelli), mit welchen beyden er eine enge Verbindung schlofs, und welche ihm alle nöthigen Dienste leisteten, und noch mehr und länger geleistet haben würden, wenn nicht (wie Bruno selbst sich beklaget), mifsgünstige Zwietracht-Stifter dazwischen gekommen wären [13]).

Diesen seinen Freunden und Gönnern widmete er dann auch seine zu London im Jahre 1584 er-

---

12) Niceron l. c. Alle die drey Werkchen n. 2. 3. 4. beziehen sich auf die Ars Universalis des Lullius († 1315), welche Jordano Bruno als allgemeine Erfindungskunst zu ergänzen, zu berichtigen und zu vervollkommnen, dann auch für den Gebrauch und das Aufbehalten im Gedächtnifs zu erleichtern sich vorsetzte.

13) Siehe die drey Vorreden zu Spaccio de le bestie triomfanti; zu De la causa principio et uno; und zu Del' infinito universo de' i mondi.

wurde. — Man hat von diesem Werke auch eine englische Uebersetzung eines Ungenannten vom Jahr 1713. 8. S. Adelungs Geschichte der menschl. Narrheit, I. Th. S. 297.

10. Degli eroici furori, London und Paris, an Ebendens. 8. [18]).

11. Cabbala del Cavallo Pegaseo con l' aggiunte del' asino Cillenico. In Parigi. 8. An Fulko Grenville (Foulques Grivelli) [19]).

Ernsthaftes und Possenhaftes, fährt der Verf. fort, ist hier nicht ohne Bedeutung gemengt, und verdient durch eine mit mehr als gewöhnlicher Kunst zubereitete Brille angeschaut und betrachtet zu werden. Denn gleichwie nichts so böse ist, was von dem Guten nicht zu ihrem Besten möchte benutzt werden, so ist im Gegentheile auch nichts so gut und herrlich, was dem Bösen nicht Gelegenheit oder Stoff zum Bösen und zum Aergernifs gäbe.

18) Die Ausbrüche oder Rasereyen heroischer Entzückungen (degli heroici furori) sind Liebeslieder, nicht der sinnlichen, sondern der übersinnlichen Liebe des Urwahren, Urguten und Urschönen. Ich bezeuge hiemit, schreibt Bruno selbst in der Vorrede an den Ritter Philipp Sidney, dafs meine erste und vornehmste, so wie meine mittlere und begleitende, ja auch meine schlüfsliche und endliche Absicht bey diesem Liedergewebe keine andere ist noch war, denn allein Betrachtungen des Göttlichen einzuleiten, und den Augen und Ohren zu mahlen die Entzückungen, nicht einer gemeinen, sondern einer heroischen, das Göttliche, Himmlische und Ewige anstrebenden Liebe. — Ob Bruno auch am Hofe der Königinn Elisabeth, und dieser Fürstin selbst persönlich bekannt geworden sey? — ist zwar nicht ausgemacht; aber doch aus einem ungedruckten Briefe Tolands, aus welchem Chaufepié, Artic. Bruno, einiges anführt, nicht unwahrscheinlich.

19) Clement in der Bibliotheque curieuse l. c. p. 312. schreibt und bekennt von diesem Werke: Cabbala u.

12. Epistola ad Universitatem Oxoniensem (ohne atum und Jahrzahl) macht wahrscheinlich den hlufs der während seines Aufenthalts in England schienenen Schriften [20]).

Zu Ende des Jahres 1585 kehrte Bruno wie- r nach Paris zurück [21]); und nun liefs er seinem

---

s. w. wie folgt: „Le Pere Niceron cite à la vérité cet ouvrage, mais il est obligé d'avouer, qu'il ne sait ce, que c'est. Et moi aussi, je ne connais personne, qui en donne la moindre idée. Bruno selbst, Dialogh. II. part. 2. degli Eroici furori, giebt als den Inhalt und das Thema dieses ironischen Werks an: „dafs die Unwissenheit die Mutter der Glückseligkeit sey, hingegen aber die Weisheit nur immer den Schmerz vermehre." Ecclesiast. I. 18. Daher der Titel: „Die Erklärung des Geheimnisses der Fabel des Musenpferdes in Verbindung mit dem Esel des Silens." Auch dieses Buch wurde um 160 Livres vom Herzog de la Valiere gezahlt. Siehe Adelung l. c. pag. 298.

10) Die Epistola ad universitatem Oxoniensem trägt folgenden Titel: Ad Excellentissimum Oxoniensis Academiae Procancellarium, Clarissimos Doctores, atque celeberrimos Magistros, Philotheus Jordanus Brunus Nolanus, magis laboratae Theologiae Doctor, purioris et innocuae sapientiae Professor, in praecipuis Europae Academiis notus, probatus, et honorifice exceptus Philosophus nullibi peregrinus; dormitantium animorum excitator, et praesumptuosae ac recalcitrantis ignorantiae domitor etc. S. Tennemann Gesch. der. Philos. Bd. IX. S. 379.

11) Heidenreich, und schon vor ihm Brucker, finden die Annahme der Reise und des Aufenthalts in England vom Jahre 1583 bis 1585 mit unübersteiglichen Schwierigkeiten (insuperabilibus difficultatibus) verknüpft, die wir aber unserer Seits nicht finden können. Denn der unstäte Bruno, der, wie sein ganzer Lebenslauf zeigt, nirgends lange aushielt, wollte sich auch in England nur versuchen, und der

er sich den 25. July 1586 als Doctor der Theologie immatriculiren liefs; aber die Erlaubnifs zu dociren (wichtiger Ursachen wegen, wie die Annalen dieser Universität im Allgemeinen angeben) von dem Pro-Rector nicht erhalten konnte [26]).

Von da zog er nach Wittenberg, wo er eine sehr gute Aufnahme fand, welche er besonders in der Dedication seiner Lampas combinatoria [27]) sehr anpreiset.

Er

---

26) Wachler in s. Pro-rectorats-Programme 1810. p. 57. bey Tennemanns Geschichte der Philosophie, Band IX. S. 382. Anmerk. 97.

27) „Ihr habt mich, schreibt er in der lateinischen Vorrede dieses Werkchens, an- und aufgenommen, und bis auf diesen Tag aufs gütigste behandelt; obschon ich zu Euch keinen bekannten Namen, Ruf oder Werth mitbrachte, sondern als ein Entronnener aus dem französischen Tumulte (e Galliae tumultibus elapsus) erschien. Keine Empfehlung eines Fürsten unterstützte mich, kein äusseres Ehrenzeichen machte mich bemerkbar, selbst über Eure (Religions-) Dogmen fragtet und untersuchtet Ihr mich nicht. Nichts sahet Ihr an mir, als einen Geist, der gewifs nichts Feindliches, sondern nur die ruhige, allgemeine Menschenliebe athmete, und dafs ich mich für nichts anders ausgebe, als nur für einen Philosophen (eine Profession, die am wenigsten sectisch oder schismatisch, und von kleinlichen Rücksichten auf Zeiten, Oerter und Gelegenheiten ganz frey ist) und einen Zögling aus der Musen-Schule (alumnii e curia Musarum). Euch war dieses genug, um mich mit gütigen Armen aufzunehmen, mich Eurer Akademie einzureihen, und unter die Zahl Eurer so vortrefflichen und gelehrten Männer einzurechnen; dafs ich Eure Anstalt nicht für eine besondere Schule, oder für irgend ein ausschliefsliches, zunftmäfsiges, und nur gewissen Männern, die zu gewissen Lehrmeynungen sich bekennen, zugängiges Conventikel (conventiculum praeservatum, et schola privata), sondern für eine

wahre

Er erhielt an der Universität die Erlaubniſs, Philosophie und Mathematik privatim zu lehren: Er trug auch hier seine eigne Philosophie vor, und griff, wie in Paris, die aristotelische Scholastik mit groſser Heftigkeit an.

Auch die Lullische Kunst scheint er, gemäſs der hier von ihm herausgegebenen Schriften, gelehrt zu haben. Es erschienen nämlich von ihm während eines Aufenthalts in Wittenberg folgende Werke:

15. Lampas combinatoria Logicorum; 1587. 8.[28]).

16. Acrotismus, sive rationes Articulorum physicorum adversus Peripateticos, Parisiis (1586.) propositorum. 1588. 8.[29]).

Kaum war er aber 2 Jahre in Wittenberg gewesen, als ihn sein unstäter Sinn auch von da

---

wahre Universität (vere Universitatem) erkennen muſste; wie sich's für ein deutsches Athen (germanicae Athenae) gebührt. Selbst wie ich, wie es meine Art ist, vielleicht aus zu groſser Vorliebe für meine Meynungen dahin gerissen, manchmal solche Sätze in meinen Vorlesungen vortrug, welche nicht nur Euren Ansichten, sondern auch die seit Jahrhunderten herrschende Schulphilosophie angegriffen, habt ihr nicht (wiewohl hier und dort zu geschehen pflegt) die Nase gerümpft, nicht Hohngelächter aufgeschlagen, nicht die Backen aufgebläht, nicht die Lehrpulte von Schlägen ertönen lassen; kurz, keine scholastische Wuth erhub sich bey euch gegen mich; sondern Ihr habt Eurer Humanität und Gelehrsamkeit gemäſs die Sache also behandelt, daſs Ihr für Euch, für Andere, für mich, und für Alle und anstatt Aller als Weise erschienen."

28) Den lateinischen Text der Vorrede dieses Werks liefert Tennemann, Geschichte der Philosophie, IX. B. Seite 383. Anmerk. 98. a.

29) Die der Schrift angehängten Aphorismen s. unten im Anhange dieses Hefts, num. II.

wieder forttrieb. Ehe er aber abreiste, nahm er von der Universität feyerlichen Abschied in einer Rede, darinnen er Luthern, den Protestanten und den Deutschen überhaupt grofse Lobsprüche ertheilt. Diese Rede erschien im Drucke unter dem Titel:

17. Oratio valedictoria, Wittenbergae habita 1588. 4. [30]).

Die Anschuldigung, Bruno habe zu Wittenberg eine Lobrede auf den Teufel öffentlich gehalten, ist höchst wahrscheinlich eine verläumderische Erdichtung [31]);

Von Wittenberg gieng er nach Prag, wie seine dort herausgegebenen Schriften bezeugen. Diese sind:

18. De progressu, et Lampade combinatoria Logicorum. 1588. 8.

19. De specierum Scrutinio et Lampade combinatoria Raymundi Lullii; ad Guilelm. de sto. Clemente, Regis hispaniarum in Aulâ Imperat. Legatum. 1588. 8. [32]).

---

30) Brucker loc. cit. u. A.

31) Bayle Dictionnaire historique-critique Artic. Bruno lit. D. glaubt es zwar, und citirt zum Belege Keckermanni Bartholom. († 1609) systema Rhetorices pag. 1647, welcher sagt: „Joannes (l. Jordanus) Brunus Italus publice laudavit Diabolum Wittenbergae.“ — La Croze glaubt sogar, Bruno sey wegen dieser Rede daselbst vertrieben worden. Entretiens pag. 284. Aber Niceron l. c. p. 119., und Brucker erklären die Sache geradezu für eine Fabel.

32) Die zwey Schriften num. 18. und 19. gehören beyde abermals zur Lullistischen Kunst, und stehen auch in der Samm-

20. Articuli Centum Sexaginta adversus Mathematicos hujus temporis, cum Centum Octoginta Praxibus ad totidem Problemata solvenda, ad Rudolphum II. Imp. 1588. 8. [33]).

Da er aber zu Prag, wie es scheint, seine Rechnung abermal nicht fand, so begab er sich 1589 nach Braunschweig zu den beyden Herzogen Julius und Heinrich Julius, von welchen er sehr gnädig aufgenommen, und mit einem Gehalt als Privat-Lehrer nach Helmstädt geschickt wurde. Aber bald verlor er einen dieser Gönner, den Herzog Julius, durch den Tod, und Bruno hielt demselben am 1. Jul. d. J. eine öffentliche Trauer-Rede, welche auch im Druck erschien unter dem Titel:

21. Oratio Consolatoria Jordani Bruni Nolani Itali Doctoris, habita in illustri celeberrimaque Academia Julia, in fine sollemnissimarum Exequiarum in Obitum Illustrissimi et potentissimi Principis Julii Brunsvicensium Ducis etc. Prima mensis Julii anno 1589. Helmstadii. 4. [34]).

Ob ihm nun schon Herzog Heinrich Julius seine Gnade und Unterstützung nicht entzog, so verliefs doch Bruno aus unbekannten Ursachen Helmstädt wieder, und wir finden ihn schon 1591 zu Frankfurt am Mayn, wo er folgende Werke zum Druck beförderte:

---

lung der Opera Lullii, quae ad inventam ab ipso Artem Universalem pertinent. Argentorati, 1598. 8. Vergl. auch oben die num. 2, 3, 4, 8 und 13. unsers Verzeichnisses.

33) Einen Auszug aus diesem Buche, enthaltend die Maas-Lehre des Jord. Bruno, siehe unten im Anhange num. III.

34) Brucker u. Andere.

22. De Imaginum Signorum, et Idearum compositione, ad omnia Inventionum Dispositionum, et Memoriae genera: ad Ill. et generos. D. Ioan. Henric. Heinzelium, Elcoviae Dominum. 1591. 8. [35]).

23. De triplici Minimo et Mensura, ad trium Speculativarum Scientiarum et multarum Artium practicarum principia. Libri V. 1591. 8. [36]).

24. De Monade, numero, et figura, liber consequens Quinque de Minimo, Magno, et mensura. 1591. 8.

25. De Immenso et innumerabilibus, h. e. de absolute magno, et infigurabili Universo, et de Mundis. Libri VII. 1591. 8.

Die letzten 5 Schriften (n. 23, 24, 25) sind dem Herzog Heinrich Julius von Braunschweig gewidmet, und beweisen, dafs Bruno durch seine Abreise von Helmstädt dessen Gnade nicht verwirkt habe.

Aber nach Vollendung des Druckes der Schrift De triplici minimo sah sich Bruno schon wieder genöthigt, Frankfurt jählings zu verlassen [37]);

---

35) Clement. Bibliotheque curieuse I. c. p. 321. 322., das Buch gehört abermals zur lullistischen Kunst.

36) Die Bücher 23, 24, 25. folgen nach der Zueignungsschrift an den Herzog Heinr. Jul. v. Braunschweig in der Ordnung auf einander, wie sie hier angegeben worden sind. — Doch wurde das 2te Werkchen, de Monade, numero, de figura, auch im Jahr 1614 nochmals aufgelegt. Clement. pag. 324. hält jedoch diese Ausgabe für eine blofse Erneuerung des Titelblatt's. — Ein Auszug aus dem Buche de triplici minimo kömmt unten im Anhange num. I. vor.

37) Die Vollendung des Druckes seiner Schrift De triplici minimo besorgte der Verleger, Andr. Wechel, und drückt sich in der Zuschrift an den Herzog Jul.

und wir finden ihn im Jahr 1595 in der Schweiz, wo von ihm im Druck erschien:

26. Summa terminorum metaphysicorum, welche zu Zürich im Jahr 1595. 4. gedruckt worden ist.

Von da aus gieng er (was ganz unbegreiflich ist) seinen abgesagten Feinden in die Hände [38]). Er kehrte nämlich nach Italien zurück, und hielt sich einige Zeit in Padua auf, wo er ebenfalls seine eigne Philosophie lehrte.

Da machten endlich die Verbreitung seiner allgemein für irrig und gottlos gehaltenen Lehren, und

---

Heinrich von Braunschweig über Bruno's plötzliche Entfernung also aus: „Cum ultimum dumtaxat superesset operis solium (Bruno) casu repentino a nobis avulsus, extremum ei ut caeteris manum imponere non potuit, per litteras igitur rogavit, ut quod sibi per fortunam non liceret, nos pro se suo nomine praestaremus."

38) Ueber diesen unbegreiflichen Schritt des Bruno äussert sich Valens Acidalius († 1595.) in einem Briefe an Michael Forgatz (Epist. II. p. 10.). — „Quaero etiam unum: Jordanus Brunus, is quem Wittenbergae nosti, Nolanus, Patavii nunc apud vos vivere et docere dicitur! Itane est? Et quid hoc hominis, qui in Italiam audet (redire); ex qua ut olim ipse fatebatur, exul abiit. Miror, nec rumori fidem habeo; etiamsi ipsum a fidei dignissimis (habeam). — Tu me docebis, et aut certum aut falsum facies." —

Brucker läfst unsern Bruno erst von Deutschland aus nach England, und von da nach Italien reisen, und versetzt also die Reise nach England vom Jahr 1583 auf das Jahr 1591. Aber wir finden nirgends einen Grund für diese Annahme; obschon uns auch ein langer, ganz unangefochtener Aufenthalt zu Padua etwas unwahrscheinlich vorkömmt. — Ueber die Reise nach England vergl. oben die Anmerk. 21.

Hierauf wurde er in das Gefängniſs zurückgeführt, und noch 8 Tage in demselben aufbewahrt, um zu sehen, ob er nicht seine Irrthümer noch widerrufen würde? — Da dieses nicht geschah, so wurde er am 17. Febr. zum Scheiterhaufen geführt und verbrannt [43]).

So wurde also wörtlich, aber freylich in einem andern Sinne, als es Bruno zu sich selbst ermunternd gesagt hatte, erfüllet:

„Eja, age, sublimes tentet natura recessus,
Nam tangente Deo fervidus ignis eris!“

Bruno's Schriften wurden allesammt, ohne Ausnahme, verbothen, und stehen in dem Index, welchen der Dominikaner Joannes Maria Brasichellensis, als Magister S. Palatii, am 7. Aug. 1603 herausgegeben hat [44]).

Dem ungeachtet kam ausser der neuen Ausgabe der Schrift: De Monade numero et figura, 1614 (s. oben Anmerk. 36.) nach seinem Tode als ein nachgelassenes Werk, oder wenigstens unter seinem Namen, heraus:

27. Praxis Descensus; e Mspto. editus per Raphaëlem Eglinum; Marburgi, 1609. 8. — Die Schrift gehört zu der Lullischen Kunst; — und

28. Artificium perorandi; communicatum a Joanne Henrico Altstadio. Francofurti, 1612, 8.; gehört zu der Ars memoriae.

---

43) Sciopp. und Andere, l. c. — De genere, loco et tempore mortis Jordani Bruni Vid. a collection of several pieces of Mr. John Toland. Vol. I. London, 1726. gr. 8. p. 304—349.

44) Echard. scriptor. ordin. Praedicat. l. c. Ex his inferas, Brunum, quisquis tandem ille fuerit, a nullis severius, quam a nostris habitum fuisse.

In Zedlers Real-Lexicon, Artic. Jordan, Bruno, werden auch noch folgende Bücher-Titel Bruno'scher Werke angegeben, doch ohne nähere Bestimmung, wann und wo sie erschienen sind; als nämlich: Mnemosynes templum; — De anima; — Clavis magna; — De multiplicis mundi vita; — De naturae gestibus: — De principiis verum; — De Astrologia; — De Magia physica; — Sigillum sigillorum.

Ueber die eigentliche Ursache von Bruno's Verurtheilung und Hinrichtung haben sich viele gestritten. Einige sagen nämlich, die Inquisition habe ihn als einen Ketzer und Protestanten; andere, sie habe ihn als einen Atheisten zu den Flammen verurtheilt.

Brucker, nach Heumann's Beyspiele, giebt sich alle Mühe, unsern Bruno von dem Vorwurfe des Atheismus zu reinigen. Auch Sorel übernimmt die Rechtfertigung desselben in diesem Punkte [45]).

Aber La Croze schilt unsern Bruno mit vieler Heftigkeit einen Atheisten; und Cromaziano kann gar nicht begreifen, wie man über die Bestrafung dieses Ravaillac's in der Religion so viel Geschrey machen könne [46]).

Scioppius sucht die römische Curie von der Beschuldigung, als habe sie ihn lediglich als einen

---

45) Brucker l. c. Heumann Act. philosoph. Vol. III, p. 424. 508. I. p. 514. II. p. 380. 810. IX. p. 390. Sorel de la perfection de l' homme: p. 238.

46) La Croze Entretiens. p. 284. s. Cromaziano's Geschichte der Philosophie. l. c. p. 255.

fanti; — La cena de le cineri: — und die eroici furori [50]).

Eben so La Croze, der aber nichts kannte, als Bruno's Schrift: De Immenso et innumerabilibus.

Nur der selige geheime Rath Jacobi hat diese Dunkelheit nicht gefunden, und einen lichtvollen Auszug aus Bruno's Schrift: De la causa, principio et uno geliefert [51]).

Auch Schelling hat Bruno's Andenken im Gespräche: „Ueber das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (Berlin, 1802), das Bruno's Namen an der Stirne trägt, verherrlicht.

Die Ursache einer so auffallenden Verschiedenheit der Urtheile über diesen Mann ist, wie Heidenreich [52]) mit Recht bemerkt, sehr natürlich. So wie nämlich dem Leser, welcher den Pantheismus nur oberflächlich kennt, Bruno's tiefer Ideengang ein unverständliches Mysterium bleiben muſs; so hell und verständlich ist er dem, welcher dieses System von dessen ersten Gründen aus, und nach allen seinen Beziehungen gefaſst und begriffen hat. Bruno hat in dieser Hinsicht ganz dasselbe

50) Bayle Diction. hist. critiq. Artic. Bruno. Lit. D. ses principales doctrines sont mille fois plus obscures, que tout ce, que les sectateurs de Thomas d'Aquin, où de Jean Scot ont jamais dit de plus incomprehensible.

51) Briefe über die Lehre des Spinoza (2te Aufl. 1789. Breslau), Beylage I.; — und in der Sammlung von Jakobi's Schriften, Band IV. 2. Abth. S. 1 — 46.

52) Anhang zu Cromaziano's Geschichte der Revolution der Philosophie l. c.

Schicksal wie Spinoza. Nur Unsinn findet die Menge in den Schriften dieses Weltweisen; während einige metaphysische Köpfe die beyspiellose Penetration desselben bewundern.

Wir glauben, unsere Leser werden diese dem Bruno so oft schuldgegebene Dunkelheit, wenigstens in den folgenden Auszügen der von uns benützten Schriften desselben nicht finden. Und da diese Schriften gerade diejenigen sind, welche seine Philosophie und Ansicht der Natur am ausführlichsten darstellen, so können wir, unbeschadet seines Ruhmes, wohl zugeben, dafs in andern unreifern und unwichtigern Schriften des Mannes ein tieferes Dunkel, und mehr müfsige und leere Scholastik anzutreffen seyn dürften.

Uebrigens sind alle Schriften Bruno's sehr selten geworden: wahrscheinlich hat frommer Eifer, und wohl auch Furcht vor römischen Censuren eine Menge Exemplarien derselben vertilgt.

Meyners meynt freylich [53]) in der Seltenheit dieser Schriften einen Beweis zu finden, dafs sie nicht lehrreich gewesen seyn möchten. — Eine Aeusserung, sagt Heydenreich [54]), die dieses sonst so kritischen Geschichtschreibers der Philosophie ganz unwürdig ist.

Anders dachten hierüber wohl diejenigen, welche den auf Bruno folgenden Philosophen, Descartes, Gassendi, Leibnitz und Andern,

---

53) Meiner's Grundrifs der Geschichte der Weltweisheit, p. 246.

54) Heidenreich im Anhange zum Cromaziano.

Der andere, unter dem Namen Theophilus, bin ich selbst, und meine Rolle ist, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten, d. i. auseinander zu setzen, zu bestimmen, zu lösen, und die Auflösung zu beweisen.

Der dritte ist Gervasius, eben kein Gelehrter von Profession, wohnt der Unterredung eigentlich nur Zeitvertreibs halber bey, und läfst sich's daher sehr angelegen seyn, alle Reden des Polymnius auf Scherz zu ziehen, wobey er diesem sattsame Gelegenheit giebt, seine Narrheit immer mehr und mehr blos zu geben.

Der vierte endlich ist Polymnius, ein Erzpedant, ein geschworner, aber unverständiger Tadler der Philosophen, ein grammatischer Silbenstecher und vermeinter Vielwisser, und endlich noch obendrein ein geschworner Weiberfeind, übrigens höchst zufrieden mit sich selbst, und sich nicht wenig einbildend auf seine eigne Wissenschaft [2]).

Helitrophius. Und daran thut er auch meines Gedünkens ganz recht; denn sagt, was ihr wollet, die Glückseligkeit besteht doch immer darinnen, dafs Jemand sich selbst für selig halte, und der Arme, der sich glücklicher Weise für einen Crösus hält, ist doch auf jeden Fall besser daran, als ein Crösus, der sich selbst für einen Armen hält. Auch, denke ich, wäre der erste nicht ungerecht, wenn er demjenigen, der ihn von seinem süfsen Wahne befreyet, zum Lohn für diese treffliche Cur den Kopf zerbläute [3]).

Man lasse ihn also lieber, wie er ist; denn wer weifs auch, ob dieses oder jenes Wahrheit oder Narrheit ist; denn, wie der Dichter sagte, wer weifs auch, ob nicht etwa das Wachen Schlaf, und der

Schlaf

2) S. 24. 3) S. 26.

Schlaf das rechte Wachen, ob nicht etwa das Leben der Tod, der Tod hingegen das rechte Leben ist. Dieser Pedant glaubt nun einmal, seine Silbenstecherey sey Glückseligkeit; lasset ihn dabey: was schadet es? —

Arm. So ist nun einmal die Welt. Wir Philosophen lachen über die grammatischen Silbenstecher, diese lachen umgekehrt über uns, und über beyde lachen die Welt- und Hofleute, und die wenig denkenden Mönche und Pfaffen lachen über Alle; kurz, immer hält einer den andern für einen Narren. So scheinen wir Alle in der Art der Tollheit verschieden, während wir in genere, numero et casu derselben übereinkommen.

Philo. Darum bitte ich besonders alle Pedanten, mit den Philosophen Geduld zu haben, und sie zu ertragen, wie sie euch ertragen müssen. — Nehmet hin und leset [4])!

2. Gespräch.

Ob, und in wie ferne man die göttliche Wesenheit aus der Betrachtung des Alls erkennen möge? — Unterschied zwischen Anfang und Ursache. — Von der wirkenden und formalen, dann von der bewegenden oder der Endursache der Weltschöpfung. Dafs die wirkende und formale, die zugleich auch bewegende oder Endursache der Weltschöpfung ist, nicht blos als Ursache, und mithin von ihrer Wirkung verschieden, sondern zugleich auch als Bestand habender und Bestand gebender activer Anfang, und mithin als in der Wirkung selbst enthalten und fortlebend müsse gedacht werden [5]).

Dicks. Wenn, wie Theophilus sagt, jedes Ding, das nicht der erste Anfang und die erste Ur-

4) S. 27. 5) S. 31.

sache ist, nothwendig einen Anfang und eine Ursache hat, glaubt ihr, dafs Jemand defswegen schon, weil er das Verursachte und Angefangene erkennt, auch die Ursache und den Anfang desselben erkenne?

Theoph. Nicht einmal leicht die nächste Ursache und den nächsten Anfang, noch viel schwerer die erste Ursache und den ersten Anfang.

Dicks. Wie könnt ihr also als Aufgabe setzen, dafs die Dinge, welche eine erste Ursache und einen ersten Anfang haben müssen, der Wahrheit gemäfs sollen erkannt werden, wenn sie doch in Hinsicht auf die wirkende Ursache uns immer verborgen bleiben [6])?

Theoph. Ich gebe auch gerne zu, dafs es leichter sey, ein demonstratives Lehrgebäude in Ordnung zu bringen; dagegen dürfte wohl das Demonstriren selbst desto schwerer seyn. Daher findet es auch Jeder ganz thunlich, Ursachen und Umstände zusammen zu stellen, und allerley Methoden und Lehrgebäude zu erfinden; doch desto schwerer bringen diese unsere Methodisten und Analytiker ihre Organen, Principien, und Künste der Künste in Anwendung. Ich aber behaupte, dafs es dem Naturphilosophen obliege, nicht zwar alle Ursachen und Anfänge der Dinge, sondern ausschliefslich die natürlichen, ersten und eigentlichen anzugeben.

Dicks. Obschon nun dadurch selbst die Abhängigkeit aller Dinge von einem ersten Anfange und von einer ersten Ursache behauptet wird, dafs wir eingestehen, ein jedes Ding habe seine bestimmte (nächste) Ursache, diesen bestimmten (nächsten) Anfang, so ist doch die Verwandtschaft der nächsten

6) S. 33.

Ursachen und Anfänge mit der ersten Ursache und dem ersten Anfange nicht so grofs, dafs aus der Erkenntnifs jener die Erkenntnifs dieser sich ergäbe; und darum ziemt es sich (meines Gedünkens) nicht, beyde Forschungen in ein Lehrgebäude zu vereinigen; denn aus der Erkenntnifs des Abhängigen können wir doch keine andere Kunde von dem ersten Anfange und der ersten Ursache herausbringen und erobern, als die minder überzeugende durch Folgerung aus der zurückgelassenen Spur (notitia men efficace di vestigio), dafs nämlich das Ganze abgeleitet sey aus dem Willensbeschlusse und der Güte des ersten Anfanges und der ersten Ursache, denen zufolge der erste Anfang und die erste Ursache wirkte, aus welcher Wirkung das Ganze, was ist, ward [7]).

Theoph. Dasselbe, was ihr sagt, ergiebt sich allerdings bey Betrachtung der Kunststücke; denn wer eine Statue sieht, sieht deswegen nicht den Bildner selbst, und wer das Portrait der Helena sieht, sieht defswegen nicht den Apelles; er sieht nur allein die Wirkung der Thätigkeit des einen und des andern, welche aus der Güte ihres Künstlergenies hervorgieng (woraus zwar allerdings das Künstlergenie jenes Bildners und Mahlers, nicht aber ihr ganzes, persönliches Wesen mag erkannt werden).

Dicks. Das All (blos aus Endursachen) blos als Wirkung des Willens und der Güte Gottes erkennen heifst also von dem Seyn und der Substanz des ersten Anfangs und der ersten Ursache noch Nichts erkennen, in wieferne das Erkennen des All's blos ein Erkennen der Wirkung einer Hand-

7) S. 34.

lung des Willens und der Güte jenes ersten Anfangs und jener ersten Ursache ist? —

Theoph. So ist's; aber merkt ihr denn nicht, dafs ihr euch hiemit einbildet, als hätte ich je zugegeben, dafs in Gott ein zufälliger Willensentschlufs seyn könnte, oder Etwas, das blos als Folge eines zufälligen Willensentschlusses möchte erkannt werden.

Dicks. Ich halte euch für einen bessern Kopf, und weifs wohl, dafs es ein anderes ist, sagen, dafs Zufälliges sey, und etwas anders, sagen, dafs Zufälliges in Gott sey, als das Seine; und wieder ein anderes, sagen, dafs Etwas gleichsam als ihm Zufälliges von uns möge betrachtet werden, dergleichen nämlich Alles ist, was der göttlichen Natur an sich fremd ist. Und in diesem letztern Sinne, glaube ich, werdet ihr selbst zugeben, dafs die Wirkungen der Thätigkeit Gottes ein Zufälliges heifsen mögen; denn obwohl die thätigen göttlichen Kräfte die Ursubstanz aller Dinge sind, so sind doch diese göttlichen Kräfte, so wie sie den Dingen eingebildet, und in ihnen abgebildet erscheinen, nur gleichsam entfernte zufällige Spuren, uns zur begreifenden Erkenntnifs der übernatürlichen göttlichen Wesenheit zu verhelfen.

Theoph. Ihr habt hierin ganz recht.

Dicks. Wenn also die göttliche Wesenheit unendlich, und himmelweit erhaben ist über ihre eigenen Wirkungen, welche das Aeusserste sind, was unser discursives Vergnügen zu erkennen vermag, ist dann nicht offenbar erwiesen, dafs wir von der göttlichen Substanz Nichts als gewisse in den Dingen nachgelassene Spuren (d. i. Ein- und Abdrücke) zu erkennen vermögen (wie die Platoniker sagen), Nichts, als ihre entfernten Wirkungen (wie

die Peripatetiker wollen), Nichts, als ihre Kleider (wie die Cabbalisten sich ausdrücken), Nichts, als die Schultern und den Rücken (wie die Talmudisten angeben), Nichts, als einen Schatten und ein räthselhaftes Bild im Spiegel (wie die Apocalyptiker versichern)? [8]

Theoph. Ihr meinet also wohl gar, dafs wir von der göttlichen Wesenheit aus der Betrachtung der Welt, des Produktes ihrer Thätigkeit, weniger zu erfahren im Stande seyen, als wir von der eigentlichen Persönlichkeit eines Malers oder Bildners aus dem von ihm verfertigten Kunststücke erschliefsen möchten, weil wir nämlich bey dem Kunststücke noch immer vermögen, dasselbe ganz zu überschauen, und es Theil für Theil ins Besondere zu prüfen, da wir hingegen das unendliche Weltall weder auf einmal ganz zu überschauen, noch theilweise nach allen seinen Theilen zu prüfen vermögen.

Dicks. In der That! so meyne ich, und dieſs ist meine Behauptung.

Theoph. Daraus folgte aber, dafs es gut wäre, wenn man sich ganz enthielte, über einen so tiefen Gegenstand Gespräche zu führen.

Dicks. Allerdings! Auch scheint es zum Behufe der Sittlichkeit und der Religion genug zu seyn, von dem ersten Anfange so viel zu wissen, als die göttliche Offenbarung enthält, und die unmittelbar von Gott Erleuchteten gelehrt haben; alle speculative Theologie und Philosophie hingegen, welche weiter darüber hinaus will, scheint weiter nichts, als das Streben und unnütze Bemühen eines unruhigen Geistes zu seyn, der ergründen und bestim-

8) S. 35.

men will, was jenseits des Umkreises der uns möglichen Erkenntnifs entlegen ist [9]).

Theoph. Gut; aber dann verdienen doch diejenigen nicht so fast Tadel, sondern vielmehr Lob, welche sich bemühen, jenen ersten Anfang und jene erste Ursache aus ihren Geschöpfen zu erkennen, um ihre Erhabenheit und Gröfse, so viel möglich ist, zu begreifen, indem sie mit betrachtendem Blicke die herrlichen Sterne und leuchtenden Himmelskörper überschauen; denn da diese Körper eben so viele Welten, selbst belebte Wesen und wahrhaft göttliche Naturen sind, gleichwohl aber unmöglich ihr Seyn aus sich selbst haben können; indem sie ja offenbar zusammengesetzt, und folglich an sich auflösbar und vergänglich sind (obwohl sie nimmermehr aufgelöst werden sollen, weil sie der ewigen Erhaltung würdig sind), wie Plato im Timäus mit Recht gelehrt hat; so ist es nothwendig, dafs wir ihren Anfang und ihre erste Ursache, folglich auch die Herrlichkeit des Seyns, Lebens und Wirkens dieser Ursache zu erkennen suchen; gleichwie jene Schöpfungen selbst durch den unendlichen Raum mit unzähligen Stimmen die unendliche Herrlichkeit und Majestät der ersten schaffenden Ursache verkündigen. — Indem wir also (nach eurem Verlangen) die Betrachtung desjenigen, was über allen Verstand und Sinn hinausgeht, dahin gestellt seyn lassen, wollen wir gegenwärtig von dem ersten Anfange und der ersten Ursache dasjenige erwägen, was uns davon durch den Ein- und Abdruck in der sinnlichen Natur sichtbar geworden ist, und in ihrem Umkreise und Schoofse wiederscheint. An euch ist's nun, mich ordentlich auszufragen, wenn ihr wollt, dafs ich euch ordentlich antworte.

---

9) S. 36.

Dicks. Das will ich. Saget mir also zuvörderst, indem ihr so oft Anfang und Ursache zu nennen pflegt, braucht ihr die beyden Wörter als durchaus gleichnamig, oder, wie unterscheidet ihr beydes von einander?

Theoph. Wenn wir sagen, Gott ist der erste Anfang und die erste Ursache, so bezeichnen wir damit ein und dasselbe Wesen, aber in zweyerley Hinsichten; wenn wir hingegen von Naturdingen redend Anfang und Ursache nennen, so bezeichnen wir damit zweyerley Wesen, und in zwey verschiedenen Hinsichten. Gott nennen wir nämlich den ersten Anfang, entweder in wieferne alle Dinge nach ihm entstanden sind, in gewisser Ordnung der Folge als Früheres oder Späteres, oder in wiefern er der Wesenheit nach das absolut Erste aller Dinge ist, oder auch der Dauer nach, in wiefern er das älteste aller Wesen ist, oder endlich der Würde nach, indem er das vornehmste aller Wesen ist. Gott nennen wir dann ferner die erste Ursache, in wiefern die Dinge von ihm verschieden sind, wie die Wirkungen von dem Wirkenden, und das Product von dem Producirenden [10]). Die zwey Benennungen aber, als erster Anfang und erste Ursache, sind darin verschieden, weil nicht Alles, was früher und vornehmer ist, als ein anderes, dadurch allein, dafs es früher und vornehmer ist, nothwendig die Ursache des Spätern und Mindern ist, und umgekehrt nicht Alles, was Ursache ist, defswegen allein schon nothwendig früher oder vornehmer seyn müfste, als das Bewirkte, wie es jeder Verständige ganz wohl einsieht.

Dicks. Nun sagt mir aber auch: Was macht ihr in Hinsicht auf natürliche Dinge

10) S. 37.

für einen Unterschied zwischen Anfang und Ursache?

Theoph. Obschon hin und wieder Anfang und Ursache eines für das andere gesetzt werden, so ist doch, wenn wir eigentlich reden wollen, keineswegs Alles, was Anfang ist, Ursache; denn ein Punkt z. B. ist wohl der Anfang, keineswegs aber die Ursache einer Linie, und so auch das Instans wohl der Anfang einer Handlung, und der terminus a quo der Anfang der Bewegung, aber nicht die Ursache derselben; endlich die Praemissen zwar wohl der Anfang der Argumentation, aber nicht die Ursache, woraus folgt: dafs der Anfang ein mehr genereller Terminus ist, als die Ursache.

Dicks. Wenn wir also die beyden Ausdrücke, „Anfang und Ursache," auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen, welche ihnen nach dem Gebrauche der Genauerredenden zukömmt, so glaube ich, dafs ihr wollet, Anfang bedeute, was innerlich zur Bestandheit eines Dinges concurriret, und in der Wirkung ein- und abgebildet zurückbleibt, wie z. B. Stoff und Form, oder die Elemente, woraus ein Ding besteht, und in welche es sich auflöst; — Ursache hingegen nennen wir, was zur äussern Production, d. i. Erzeugung und Verwirklichung, concurrirt, und was ein Bestehen ausser der Wirkung hat, wie z. B. die wirkende Ursache, oder die Endursache, wozu das Product geschaffen ward.

Theoph. Ganz recht [11]).

Dicks. Nun sagt mir also eure Lehre von der Ursache, und dann von den ersten Anfängen; und zwar zuvörderst eröffnet mir euren

11) S. 38.

Begriff von der ersten wirkenden und formellen Ursache, welche nach euch mit jener in Eins verbunden ist; dann von der Endursache, worunter ihr diejenige verstanden wissen wollt, wodurch die wirkende in Bewegung gesetzt wird.

Theoph. Eure Ordnung gefällt mir ganz wohl, und ich füge mich daher gern nach ihr. Was also zuvörderst die erste wirkende Ursache betrifft, so ist meine Behauptung, dafs die erste allgemeine wirkende Ursache in physischer (weltschöpferischer) Hinsicht der Intellectus universalis, d. i. der allgemeine Verstand sey, als welcher das erste und Hauptvermögen der Weltseele ist, welche Weltseele selbst die allgemeine Form des Alls ist.

Dicks. Hierinnen scheint ihr mir nicht allein mit der Lehrmeinung des Empedocles übereinzustimmen, sondern dieselbe noch viel sicherer und bestimmter auszusprechen, und auch tiefer zu begründen. Darum wird es mir sehr angenehm seyn, wenn ihr das Ganze im Detail auseinander setzen wolltet. Sagt mir deswegen allererst: Was ist wohl der allgemeine Verstand (intellectus universalis)?

Theoph. Der allgemeine Verstand ist das innerste, reellste und eigenste Vermögen, und der wahre Kraftheil der Weltseele, ein schlechthin Eines, und dasselbe, welches das Weltall erfüllt und erleuchtet, und die Natur unterweiset, die Gattungen und Arten der Dinge, wie es seyn soll, hervorzubringen. Dieser schaffende allgemeine Verstand verhält sich demnach gerade so in Hinsicht auf die Hervorbringung der Naturdinge, wie sich unser denkender Verstand in Hervorbringung der besonnenen Vorstellungen (alla productione di specie rationali) verhält. Er heifst daher bey den Pytha-

gorärn der Beweger und Erreger des Alls; wie es denn auch der Poet erklärt, wenn er (Aeneid. VI. 724—25.) singt:

ganz die Glieder durchströmend
Reget Seele das All, dem grofsen Leibe vereinigt [12]).
(Vossens Uebers.)

Bey den Platonikern in demselben Sinne der Baumeister des Alls. Dieser Baumeister geht aus von der oberen d. i. übersinnlichen Welt (die in der That Eines ist), und kömmt von daher in diese untere Welt hernieder (welche in Viele zerfällt), wo nicht allein die Liebe, sondern auch Zwietracht herrscht, in wieferne nämlich die getrennten Theile sich als getrennte einander widerstreiten, welchen Widerstreit dieser Baumeister durch in Einsbildung versöhnt. Bey den Magiern der fruchtbarste aller Saamen, und der zugleich Spender seiner selbst ist, weil er die Materie mit allerley Formen schwängert, und sie nach Mafsgabe derselben bildet, gestaltet und ausprägt, mit so viel Ordnung und Regelmäfsigkeit, dafs davon aller Zufall ausgeschlossen bleibt, und das Product selbst einen unendlichen Verstand verräth. Beym Orpheus das Auge der Welt, weil er inwendig und auswendig alle natürlichen Dinge durchschaut und überschaut, damit Alles, was wird und entsteht, innerlich und äusserlich werde, und bleibe im gehörigen Ebenmafs. — Beym Empedocles der Unterscheider, weil er nie ermüdet, die im Schoofse der Natur durch einander verworrenen Gestalten zu sondern, um aus der Verwesung eines Dinges die Erzeugung eines neuen zu erwecken. Beym Plotinos der Vater und Zeuger, weil er die Samen in den Acker der Natur ausstreut; item der nächste Formen- d. i. Lebensspender.

12) S. 39.

Mir heifst er der innerliche Künstler, weil er die Materie von innen heraus bildet und gestaltet, indem er z. B. aus dem Innern des Samens oder der Wurzel, den Stamm oder Schaft entwickelt, aus dem Stamme oder Schafte aber die Aeste verbreitet, aus den Aesten die Zweige bildet, aus diesen die Knospen, aus den Knospen endlich die Blätter, Blüthen und Früchte webet, formet und bildet [15]). Auf dieselbe Weise bildet er des thierischen Leibes äussere Gliedmafsen, vom ersten Samen und dem Mittelpunkte des Herzens anfangend, und führt wieder ihre Fäden von den äussern Enden auf ihren Anfangspunkt zurück. Wenn wir nun fest überzeugt sind, dafs sogar die todten Gebilde, dergleichen unsere menschliche Kunst, die äussere Oberfläche der bildenden Natur nachahmend, mit dem Meifsel hervorzubringen vermag, nicht ohne Verstand und Reflexion mögen zu Stande gebracht werden, um so viel mehr müssen wir glauben, dafs jener Weltbildende Verstand dem unsrigen unendlich überlegen sey, welcher von innen heraus aus dem Samen das Gebein zu consolidiren, die Knorpeln zu spannen, die Adern und Poren auszufüllen, die Fibern zu weben, die Nerven so künstlich zu verzweigen, und das Ganze so musterhaft zu vollenden wufste. Um wie unendlich vielmal gröfser mufs jener Künstler seyn, dessen Wirksamkeit nicht ausschliefsend auf einen Stoff gebunden, sondern der aus Allem Alles zu machen versteht.

Dem zufolge sind dreyerley Arten von Verstand zu unterscheiden: der göttliche Verstand, welcher Alles ist, der Verstand des Weltalls, welcher Alles hervorbringt, und der Verstand der Einzelnen, besondern Dinge,

15) S. 40.

darin Alles hervorgebracht wird; indem es durchaus nothwendig ist, dafs zwischen zwey Extremen ein drittes Mittleres sey, welches eben die wahre, wirkende, nicht blos äusserliche, sondern auch innerliche Ursache aller natürlichen Dinge (nämlich der allgemeine Verstand der Weltseele) ist. Diesen Verstand, in wiefern er der Verursacher aller Dinge ist, nenne ich äusserliche Ursache, weil er als ausser dem Producte, und keineswegs ein Theil desselben ist; ich nenne ihn aber auch innerliche Ursache, weil er auf die Materie, wie kurz vorher ist gesagt worden, nicht etwa als ausser ihr seyend, sondern als Akt und Wirkung ihr inwohnend wirkt [14]).

Dicks. Was ihr von der wirkenden Ursache vorbrachtet, scheint hinlänglich zu seyn; nur wünschte ich zu hören, was denn nach eurer Lehre die formelle Ursache ist, von der ihr sagtet, dafs sie mit der wirkenden unzertrennlich verbunden sey? — Sollte sie nicht etwa zugleich der ideale Beweggrund, oder die Endursache seyn? denn da jede wirkende Kraft, die nach einer Regel des Verstandes handelt, nichts wirken will ohne Absicht, eine Absicht aber immer einige Vorstellung des Beabsichtigten voraussetzt, eine Vorstellung aber nichts anders ist, als die anticipirte Form des hervorzubringenden und beabsichtigten Dinges, so mufs wohl auch derjenige Verstand, der das Vermögen hat, alle Dinge hervorzubringen, und sie nach einer so schönen Architectur aus der potentiellen Materie in die Wirklichkeit überzutragen, nothwendig im Voraus alle die Dinge nach gewissen formalen Bestimmungen in sich eingebildet haben, da ohne diesen die wirkende Kraft ihr Geschäft eben

14) S. 41.

so wenig regelmäfsig vollbringen möchte, als es einem Bildner möglich seyn würde, allerley Statuen zu vollführen, ohne die Form derselben zuerst bedacht zu haben.

Theoph. Vortrefflich habet ihr mich verstanden; denn in der That will ich, dafs man eine zweyfache Form unterscheide, eine nämlich, die zwar Ursache ist, aber noch nicht die wirkende selbst, sondern diejenige, durch welche die wirkende wirkt, und wieder eine andere, die nicht eigentlich Ursache, sondern vielmehr Anfang ist, und von der wirkenden aus dem Schoofse der Materie zur Wirklichkeit hervorgerufen wird.

Dicks. Der Zweck aber, oder die Endursache, welche die allererste Ursache (der allgemeine Verstand der schaffenden Weltseele) sich vorsetzt, ist doch wohl die Vollkommenheit des Alls, die darinnen besteht, dafs an verschiedenen Theilen und Massen der Materie alle möglichen Formen verwirklichet seyen, an welchem Endzwecke sich der allgemeine Verstand so sehr ergötzt und gefällt, dafs er nimmer ermüdet, alle Arten von Formen aus dem Schoofse der Materie hervorzurufen, welches auch, wie es scheint, schon Empedocles lehrte [15]).

Theoph. Ihr habt recht, und ich füge nur noch hinzu, dafs, gleichwie die genannte wirkende Ursache als allgemeine im Allgemeinen (d. i. im Weltall), und zugleich als specielle und besondere im Besonderen (d. i. in den Theilen und besondern Gebilden) sich zeigt, so auch dasselbe von ihrer Form und von ihrem beabsichteten Zwecke gelte.

---

15) S. 42.

Dicks. Nun haben wir genug von den Ursachen abgehandelt. Lasset uns zu den Anfängen fortschreiten.

Theoph. Um die das Wesen der Dinge constituirende Anfänge gehörig zu würdigen, mufs ich zuerst erinnern, dafs die Form mit der so eben behandelten wirkenden Ursache gewisser Mafsen Eins und dasselbe sey, weil nämlich der Verstand, das erste und vornehmste Vermögen der Weltseele, wie kurz zuvor ist gezeigt worden, der nächste Bildner aller natürlichen Dinge ist.

Dicks. Allein! wie kann denn dasselbe Subjekt zugleich der Anfang und die Ursache der natürlichen Dinge seyn? — d. h. wie kann eines und dasselbe zugleich in Hinsicht auf ein anderes innerliches und äusserliches seyn?

Theoph. Ich antworte, dafs dieses nichts Ungereimtes sey, indem ja auch die Seele, welche in dem Leibe, wie der Schiffer in dem Schiffe sich befindet, in wieferne sie mit dem Leibe, wie der Schiffer mit dem Schiffe zugleich bewegt wird, als ein Theil des Leibes, wie der Schiffer als ein Theil seines Schiffes angesehen werden mag; gleichwohl aber, in soferne die Seele den Leib, und der Schiffer sein Schiff regiert, weder die eine noch der andere als ein Theil des Regierten betrachtet werden kann, sondern dem Regierten als Regierendes gegenüber steht. Auf gleiche Weise ist die Weltseele, in sofern sie Seele, und also das Herrschende und Belehrende ist, kein Theil der Welt, und hat zu derselben nur allein das äussere Verhältnifs der Ursache, nicht aber das innere des constituirenden (oder Bestandertheilenden) Anfanges; in wiefern sie hingegen der Dinge Bestandertheilender Anfang ist, das beseelende nämlich und informirende Grundwesen derselben, ist sie allerdings

ein Theil, und zwar der innerlichste, wesentlichste und einigbildende der Dinge. — Dieses zweyte kann sogar Aristoteles selbst nicht widersprechen, welcher, so sehr er läugnet, dafs die Seele zu ihrem Leibe dasselbe Verhältnifs wie der Schiffer zu seinem Schiffe habe, dennoch, wenn er sie nach dem Verhältnisse betrachtet, nach welchem sie durch Hilfe ihres Leibes vernimmt und empfindet, keinen Anstand nimmt, sie einen Akt und eine Form ihres Leibes zu nennen, doch so, dafs sie dem Seyn nach als ein besondres Agens von der Materie ganz verschieden sey; weswegen er auch sagt, die Seele sey ein Wesen, das in den Leib von aussen hineinkäme, und seinem eigentlichen Bestehen nach von dem zusammengesetzten geschieden sey [16]).

Dicks. Das Letztere, was er sagt, billige ich gar sehr, und wenn nun schon unserer Seele, in so weit sie verständig ist, ein besonderes von der Materie abgesondertes In- und für sich-Bestehen, und der Vorzug einer wirkenden Ursache zukömmt, um wie viel mehr müssen wir dieses Alles von der Weltseele behaupten, nachdem schon Plotinos bemerkt hat, dafs die Weltseele mit gröfserer Leichtigkeit, Thätigkeit und Geschicklichkeit den Macrocosmus beherrsche, als unsere besondere Seele ihren Microcosmus je zu beherrschen im Stande ist. Ferner ist auch offenbar ein grofser Unterschied selbst schon in der Weise der Beherrschung des Macrocosmus durch die Weltseele, und des Microcosmus durch die besondere menschliche Seele; denn jene selbst, nicht gebunden noch unterworfen den Gesetzen des beherrschten Alls, leidet Nichts von andern, oder durch andere

16) S. 43.

Dinge, womit sie Gemeinschaft hat, und erhebt sich ohne Hindernifs zu dem Ueberirdischen. Sie giebt dem Leibe das Leben und jede Vollkommenheit, ohne von ihm mit irgend einer Unvollkommenheit befleckt zu werden, und defswegen bleibt sie ewig, wie sie ist und war. Ganz anders und völlig auf die entgegengesetzte Weise verhält sichs hingegen mit der besondern menschlichen Seele. Wenn nun aber nach euren Grundsätzen die Vollkommenheiten, welche an niedrigern Naturen vorkommen, den oberen um so mehr müssen zugetheilt und in ihnen erkannt werden, dann müssen wir ohne Zweifel den von euch beygebrachten Unterschied anerkennen. Was wir dann von der Weltseele behaupten, mufs ferner auch von der Seele eines jeden Sternes ins Besondere gelten; indem (wie derselbe Aristoteles will) jeder Stern das Vermögen hat, Gott, die Anfänge der Dinge und die Ordnung des Weltalls zu erkennen, freylich nicht (nach unserer menschlichen Weise) durch Gedächtnifs und Folgerung, sondern auf eine ewige Weise, und gleichsam durch einen Instinct; denn daraus, dafs jene Himmelskörper und die Natur überhaupt nicht menschliches Denkvermögen oder Gedächtnifs haben, folgt gar nicht (wie Aristoteles will), dafs sie ohne allen Verstand oder Absicht hervorbringen, was sie hervorbringen; indem ja auch vollkommen ausgelernte Musiker und Schreiber, obschon sie wenig oder gar nicht auf das, was sie vollbringen, aufmerken, doch nicht gegen die Regeln verstofsen, wie es weniger geübten Anfängern, selbst bey aller Aufmerksamkeit, zu widerfahren pflegt.

Theoph. Diefs habet ihr wohl gefafst. Nun aber kommen wir aufs Besondere. Mir scheint nämlich, dafs diejenigen der göttlichen Güte und Herrlichkeit des grofsen lebendigen Weltalls, diesem Ab-

Abbilde des ersten Urgnfanges, nicht wenig entziehen, die nicht begreifen, noch zugeben wollen, dafs das grofse Weltall mit allen seinen Gliedern (den himmlischen Totalkörpern) beseelt sey, gleichsam als könnte Gott gegen sein Abbild neidisch seyn, oder, als könnte der höchste Bildner sein allervortrefflichstes Werk nicht lieben; da doch Platon sagt, dafs Gott sich in jedem seiner Werke wegen der Aehnlichkeit mit sich selbst, die er an demselben bewundert, gefalle. Und wahrlich! Was Schöneres, als das Weltall, könnte sich den göttlichen Augen darstellen? — Doch! ich lasse den ferneren Beweis der Beseelung des Weltalls aus physischen Gründen, und verspare denselben für eine andere Gelegenheit [17].

Dicks. Auch das Gesagte kann indessen genügen, besonders, da kein Aristoteliker ist, der nicht eingestünde, dafs das Weltall und dessen Sphären einigermafsen beseelt seyen. Nun möchte ich aber hören, wie ihr wollt, dafs die Form des allgemeinen Verstandes sich in die Materie einsenke?

Theoph. Materie und Form vereinigen sich mit einander, wie z. B. ein Leib, der nicht schön ist, doch aber durch Theilnahme an der Schönheit schön werden mag, mit der Schönheit sich vereiniget, weil, wie keine Schönheit ist und seyn kann ausser dargestellt an irgend einer Gestalt oder irgend einem Gebilde, also auch keine Form ist noch seyn kann, sie sey denn dargestellt an irgend einer Materie, und hervorgebracht durch die allgemeine Weltseele.

Dicks. Mir scheint, ich höre da viel Neues. Wollt ihr etwa behaupten, dafs nicht allein die

17) S. 44.

verständige Form des Alls, sondern überhaupt alle substantiellen Formen der natürlichen Dinge seelisch seyen?

Theoph. Freylich.

Dicks. Alle Dinge sind also beseelt?

Theoph. Ja.

Dicks. Aber wer wird euch dieses zugestehen?

Theoph. Ich frage dagegen: Wer wird mit Grund widersprechen können?

Dicks. Der gemeine Sinn, der da lehrt, daſs nicht alle Dinge lebendig sind.

Theoph. Der gemeine Sinn ist nicht immer der wahrhaftigere.

Dicks. Gerne glaube ich, daſs sich diese eure Lehre vertheidigen lasse; aber zur Bewahrheitung einer Behauptung genügt noch nicht, daſs sie sich vertheidigen lasse, sondern dazu wird gefordert, daſs sie auch bewiesen werden könne.

Theoph. Der Beweis für meine Lehre ist nicht schwer. Giebt es denn keine Weltweise, die behaupten, daſs die Welt beseelt sey?

Dicks. Ganz gewiſs giebt es deren, und zwar sehr vornehme.

Theoph. Warum sollten nun dieselben nicht behaupten, daſs auch alle Theile der Welt beseelt seyen?

Dicks. Dieſs behaupten sie auch wirklich, jedoch nur von den Hauptbestandtheilen, denjenigen nämlich, welche wirklich als wesentliche Theile des Weltalls selbst angesehen werden können, weil die Weltseele ganz im ganzen Weltall, und ganz in jedem besonderen Theile desselben seyn müſste, wie ja auch die thierische Seele ganz im Ganzen, und ganz in jedem Theile ihres Leibes ist.

Theoph. Aber welches sind denn nun eurer Meynung nach die Theile, die keine wesentlichen Bestandtheile des Weltalls sind [18])?

Dicks. Diejenigen Dinge nämlich, welche nicht zu den ersten Körpern gehören (wie die Peripatetiker sagen); erste Körper aber sind diejenigen, welche ein eigenes Gesammtleben darstellen, wie z. B. die Erde mit allen ihren Gewässern und den übrigen Bestandtheilen, der Mond, die Sonne und andere Himmelskörper. Ausser diesen ersten beseelten Haupttheilen des Weltalls sind alle übrigen Körper keine Haupttheile mehr; doch haben einige derselben theils vegetative, theils sensitive, theils intellectuelle (d. i. verständige) Seelen.

Theoph. Aber wenn die Seele, die im Ganzen ist, eben darum auch in jedem Theile des Ganzen seyn mufs, warum wollt ihr denn nicht zugeben, dafs sie auch auf gleiche Weise in den Theilen der Theile sey?

Dicks. Auch dieses gebe ich zu; aber nur von den Theilen der Theile der beseelten Dinge.

Theoph. Aber welches sind denn die ganz unbeseelten Dinge, oder Dinge, die nicht zum wenigsten Theile eines Beseelten sind?

Dicks. Meint ihr denn, dafs wir deren nur wenige vor Augen haben? Alle lebenlose Dinge überhaupt sind solche.

Theoph. Aber welches sind denn die ganz lebenlosen Dinge, die nicht doch wenigstens am allgemeinen Leben Theil nehmen? nicht wenigstens einen Anfang oder Keim des Lebens enthalten?

Dicks. Also wollt ihr denn in allem Ernste behaupten, dafs überhaupt kein Ding sey, welches

18) S. 46.

nicht eine Seele, welches wenigstens nicht einen Anfang oder einen Keim des Lebens habe?

Theoph. Das allerdings ist's, was ich behaupte.

Polymn. Wie! hat denn auch ein entseelter Körper eine Seele? haben auch meine Schuhe, meine Pantoffeln, meine Stiefel, meine Sporn, dieser mein Fingerring, diese meine Handschuhe eine Seele? — Mein Rock und mein Mantel sollen beseelt und lebendig seyn?

Gervas. Ja freylich, mein Herr! allerdings, Herr Magister! warum nicht? Ich wenigstens glaube ganz gewifs, dafs dein Mantel beseelt ist, weil ein so grofses Thier in denselben gewickelt ist. Die Stiefel und Sporne sind eben auch beseelt, weil sie deine Füfse bedecken; deine Kappe gleichfalls, weil ja dein Kopf darinnen steckt, der ja nicht ohne Seele ist. So ist selbst der Stall beseelt, weil Pferde und Esel, oder etwa auch eure Herrlichkeit sich in demselben befindet. Nicht wahr, so meint ihr's, Theophilus! und ich habe euch besser verstanden, als der Herr Magister? — [19])

Polymn. Luscum pecus! So sehe man doch einmal, ob's nicht auch recht spitzfindige Esel giebt! Gelüstet's dich, du Gelbschnabel und ABC-Schütz, dich mit einem Fürsten der Schulmänner zu messen?

Gervas. Pax vobis D. Magister! servus sum servorum, et scabellum pedum tuorum.

Polymn. Maledicat te Deus in secula saeculorum.

Dicks. Keinen Zorn, meine Herren! lafst mich und Theophilus den Streit friedlich fortsetzen.

---

19) S. 47.

Theoph. Ich sage also, dafs die Tafel als Tafel nicht beseelt ist, noch das Kleid als Kleid, noch das Leder als Leder, noch das Glas als Glas. Gleichwohl aber haben sie als Naturproducte und zusammengesetzte Dinge nothwendig Materie und Form. Sey also ein Ding so klein und geringfügig, als man will, so hat es doch allemal einen Theil der geistigen und begeistenden Substanz in sich, welcher immer eine schickliche Grundlage ist, woraus allerley werden mag, z. B. eine Pflanze, wenn die begeistende Substanz unter sich eine Wurzel, und über sich einen Schaft hervortreibt, oder ein Thier, wenn sie die Masse in Glieder bildet u. s. w., kurz, ein Geist findet sich in allen Dingen, und es ist kein Körper so klein, der nicht einen Theil der geistigen Substanz in sich enthielte, wodurch er beseelt wird.

Polymn. Ergo, quidquid est, animal est.

Theoph. Dieſs keineswegs! denn nicht Alles, was beseelt ist, heifst deſswegen allein schon ein Thier.

Polymn. Wenigstens hat doch Alles, was ist, ein Leben?

Theoph. Ich gebe zu, dafs Alles, was ist, der Substanz nach mit Seele und Leben begabt, nicht aber, dafs Alles, was ist, der erkennbaren Thätigkeit und Wirksamkeit nach lebendig und beseelt sey [20]).

Dicks. Ihr zeiget mir hier einen wahrscheinlichen Weg, wie Jemand die Lehrmeynung des Anaxagoras vertheidigen könnte, welcher lehrte, dafs Alles in Allem enthalten sey, indem nämlich der Geist, die Seele, oder die forma universalis

20) S. 48.

das Innerlichste in allen Dingen ist, und daher aus Allen Alles werden könne.

Theoph. Diese Lehre ist nicht etwa nur wahrscheinlich, sondern wirklich und in der That wahr; denn der Geist findet sich wirklich in allen Dingen eingebildet; und die nicht ein eigenes, besonderes Leben haben, sind doch wenigstens beseelt, und sogar die, an welchen keine erkennbare Thätigkeit und Wirksamkeit des Lebens und der Beseelung erscheint, haben doch wenigstens einen Keim und Anfang des Lebens in sich. Mehr sage ich nicht, weil ich hier die Eigenschaft vieler Edelsteine und Perlen mit Stillschweigen übergehen will, welche zerstofsen und zerschnitten Jemanden eingegeben die Kraft besitzen, den Geist zu erheben oder zu erniedrigen, und Begierden und Leidenschaften nicht nur allein im Leibe, sondern auch in der Seele zu erzeugen. Nun wissen wir, dafs solche Wirkungen nicht hervorgehen noch entstehen können aus einer nur allein materiellen Eigenschaft, sondern nothwendig aus einem Keime des allgemeinen oder des besonderen Lebens herzuleiten seyen, und wir nehmen demnach mit unsern Sinnen wahr, dafs sogar todte Kräuter und Wurzeln, indem sie den Leib reinigen, Säfte ausführen, und selbst auf den Geist einwirken, offenbar Lebenskräfte zeigen, nichts zu sagen, dafs die Necromantiker (und zwar nicht alle Mal vergebens) hoffen, allerley Wirkungen durch die Gebeine der Todten hervorzubringen, wobey sie nothwendig glauben und voraussetzen müssen, dafs in diesen Gebeinen, wenn nicht das Leben selbst, doch wenigstens eine gewisse Kraft und Thätigkeit desselben müsse verborgen liegen, welche hinlänglich seyn soll, das durch die Necromantie Bezweckte zu bewirken. — Doch andere Gelegenheiten werden mir schicklichen Anlafs geben,

ausführlicher von dem Verstande, dem Geiste, der Seele und dem Leben zu reden, dem Leben, welches Alles durchdringt, in Allem ist, alle Materie bewegt, ihren Schoos erfüllt, und dieselbe vielmehr sich selbst unterwirft, als dafs es selbst von der Materie je völlig unterjocht werde; denn die geistige Substanz kann nicht von der materiellen überwunden werden, sondern diese wird vielmehr von jener gezwungen und gebändigt [21]).

Dicks. Dieses scheint mir nicht allein mit der Lehre des Pythagoras übereinzukommen, welche Virgil im VI. Buche der Aeneide v. 724 ausgesprochen hat, sondern auch mit der heiligen Schrift (Sapient. I. 17.), welche sagt: „der Geist des Herrn hat die Erde erfüllt, und Alles, was sie enthält."

Theoph. Wenn denn also der Geist, die Seele und das Leben sich in allen Dingen wiederfindet, und nach gewissen Graden alle Materie erfüllet, so kömmt ohne Zweifel der Geist als das Bethätigende und Bildende (actus et forma) aller Dinge zu betrachten. Die Weltseele ist demnach der formale Bestand ertheilende Anfang des Weltalls und alles Dessen, was in demselben enthalten und beschlossen ist. Darum wiederhole ich meine Lehre: „Wenn, wie es offenbar ist, ein Leben in allen Dingen sich zeigt, so mufs denn auch eine Seele die allgemeine aller Dinge seyn, jene Seele, nämlich, die durch das ganze All über die gesammte Materie herrscht, und welche, obschon an sich Eine, dennoch nach der Verschiedenheit der Gestaltsamkeit der Materie, und der Fähigkeit ihrer thätigen und leidenden Kräfte, verschiedene Gebilde hervorbringt, die verschiedene Fähigkeiten zeigen, einige nämlich Leben

21) S. 49.

ohne Empfindung, einige Leben und Empfindung ohne Verstand, je nachdem die geistigen Kräfte entweder ihrer eigenen Schwachheit wegen, oder aus andern Ursachen von der überwiegenden Materie theils unterdrückt, theils zurückgedrängt werden [22]). Der Geist, die Seele, das Leben, wie sehr auch die Formen selbst wandelbar seyen, kann unmöglich je vernichtet werden; denn nicht minder an und für sich bestehend ist die geistige Substanz als die leibliche. Die äussern Formen sind also allein der Veränderung, und selbst der Vernichtung unterworfen; denn sie sind nicht Dinge, sondern nur Etwas an den Dingen, keine Substanzen, sondern nur Etwas an der Substanz vorübergehendes, nämlich Accidentien (zufällige Bestimmungen) und Umstände."

Dicks. Ganz gewifs; denn wenn von den Substanzen selbst Etwas vernichtet werden könnte, dann würden wir bald sehen, wie sich nach und nach die ganze Welt ausleerte.

Theoph. Mithin haben wir dann einen in den Dingen selbst enthaltenen, von innen heraus bildenden, ewigen, für sich bestehenden, und Allem Bestand gebenden Anfang, der unvergleichlich besser ist, als Alles, was die Sophisten an dessen Statt erdichtet haben, die immer nur bey den äussern Zufälligkeiten stehen bleiben, und die innere Wesenheit der Dinge ganz und gar nicht kennen. Diese Leute kommen dann endlich auch dahin, dafs sie die Wesenheiten selbst für vergänglich halten; denn das allein heifst ihnen ja am meisten, und ganz vorzüglich und eigentlich eine Wesenheit, was ein Materielles und Zusammengesetztes ist, dieses aber ist wirklich und in der That Nichts weiter, als ein

22) S. 50.

Zufälliges, was weder Beständigkeit noch Wahrheit hat, und sich zuletzt in Nichts auflöset [25]). Folglich behaupten diese Leute dann auch, dafs der Mensch in Wahrheit Nichts als das Resultat einer Zusammensetzung, die Seele Nichts weiter als entweder die Vollendung und Thätigkeit des lebendigen Leibes, oder lediglich das Resultat der Symmetrie und Harmonie der Complexion und des Gliederbaues sey, und es daher kein Wunder ist, dafs sie den Tod und die Vernichtung Anderen furchtbar machen, und selbst so sehr fürchten, weil sie nämlich in demselben dem Verluste ihres Daseyns entgegensehen. Gegen diese Thorheit schreiet indessen mit lauter Stimme die ganze Natur, einen jeden versichernd, dafs weder der Körper noch die Seele den Tod zu fürchten habe; indem sowohl die Materie, als noch vielmehr die Form Bestand habende Uranfänge sind. Deswegen singt auch der Dichter (Ovid. Metamorph. XV. 158.):

Morte carent animae; und abermal v. 165.:

Omnia mutantur, nihil interit.

Dicks. Uebereinstimmend hiemit erscheint mir, was Salomon, der für den weisesten unter den Hebräern gehalten wurde, sagte (Eccl. I. 9. 10.): „Quid est, quod est? ipsum quod fuit. Quid est, quod fuit? ipsum, quod futurum est; nihil enim sub sole novum.“ — Wenn aber nun die geistige Form, wie ihr oben setztet, ihrem Seyn nach von der Materie eben nicht abhängig ist, so bedarf sie wohl auch des Körpers und der Materie überhaupt nicht zu ihrem Bestehen? —

Theoph. So ist's! Auch will ich nicht weiter bestimmen, ob jede Form mit einer Materie

25) S. 51.

bekleidet sey. Dieses allein getraue ich mir schon jetzt mit Sicherheit zu behaupten, dafs kein Theil der Materie ganz und völlig aller geistigen Form beraubt seyn könne; denn dieses ist so gewifs, als nur irgend ein logischer Schlufs im Aristoteles, der nie müde wird, durch Raisonnement zu trennen, was der Natur und Wahrheit gemäfs untheilbar ist [24]).

Dicks. Ihr glaubt also nicht, dafs eine andere materielle Form sey, als allein jene ewige, welche die Materie unabsonderlich begleitet? —

Theoph. Noch mehr! Ich glaube auch, dafs keine andere natürlichere sey, als eben die eine, ewige und unveränderliche materielle Form, von der wir weiter unten reden wollen. Für jetzt merket indessen folgenden Unterschied der Formen. Die erste ist eine Form, welche ein Ganzes informirt, folglich über dasselbe sich ausbreitet, und endlich sich auch erschöpft. In wieferne sie ein Ganzes informirt, ist sie nothwendig ganz im Ganzen; in wieferne sie sich ausbreitet, theilt sie die Vollkommenheit des Ganzen auch den Theilen mit; in wieferne sie sich endlich erschöpft, erlöscht ihre Kraft, nach und nach durch Mittheilung, wie z. B. das allgemeine Leben, die Wärme, das Feuer. Die zweyte Gattung ist eine Form, welche zwar auch ein Ganzes informirt, und sich erschöpft durch Mittheilung, aber sich nicht verbreitet, noch ihre Thätigkeit in allen Theilen des Körpers gleichförmig äussert, wie z. B. das besondere sensitive oder animalische Leben irgend eines bestimmten Organs [25]). Die dritte Gattung endlich ist eine Form, die das Ganze bethätiget und vervollkommnet (actuat et perficit), aber sich weder ver-

24) S. 52. 25) S. 55.

breitet durch die Theile, noch erschöpft, dergleichen ist die Seele, in wieferne sie verständig ist. Die erste dieser drey Gattungen heifst mir eben forma materialis (eine materielle Form), weil sie nämlich nimmermehr seyn, noch begriffen werden kann ohne Materie. Die zwey andern Gattungen von Formen, welche am Ende in Eins zusammenlaufen, und sich nur der Art und Weise nach, wie oben angezeigt worden ist, unterscheiden, heifsen eigentlich formale, und für sich bestehende und Bestand ertheilende Anfänge, und sind von den materiellen (stoffischen oder elementarischen) Anfängen wohl zu unterscheiden.

Dicks. Ich verstehe.

Theoph. Doch wünschte ich, dafs ihr auch dieses noch bemerktet, dafs, obschon wir gleichfalls nach dem gemeinen Sprachgebrauche fünferley Unterschiede von Formen setzen, nämlich die elementische, die der Mischungen, die vegetabilische, animalische und intellectuelle, wir es doch nicht nach der gewöhnlichen Bedeutung verstehen; denn diese fünffache Unterscheidung gilt für uns nur in Hinsicht auf die Wirkungen, welche von gewissen Subjecten ausgehen, oder ihnen zukommen, nicht aber in Hinsicht der ersten und fundamentalen Wesenheit der einen allgemeinen Form des geistigen Lebens, welche an sich Eine und dieselbe seyend schlechthin das ganze All, wiewohl nicht alle Theile desselben auf gleiche Weise erfüllet.

Dicks. Ich verstehe. So lange nämlich die Form, welche ihr als Bestand gebenden Anfang setzet, in ihrem für sich Bestehen genommen wird, constituirt sie eben eine vollkommene Art der Form, welche für sich eine eigene Gattung ausmacht, nicht aber einen Theil der unter-

geordneten Arten, wie die der Peripatetiker.

Theoph. So ist es [26]).

Dicks. Der Unterschied der besondern Formen in der Materie kann also nicht Folge der accidentalen Dispositionen seyn, welche von der Einen materiellen Form abhangen.

Theoph. Wahr!

Dicks. Darum kann dann auch die Eine materielle Form in ihrem abgesonderten für sich Bestehen der Zahl nach nimmermehr vermehrt werden, da jede Vermehrung der Zahl Unterschiede des Inhaltes voraussetzt.

Theoph. So ist's!

Dicks. Ueberdiefs bleibt die Eine materielle Form an sich selbst immer unveränderlich bey aller Veränderlichkeit der besondern Subjecte und Materien; denn jenes kömmt ihr zu in ihrem an und für sich Bestehen, die Veränderlichkeit aber kann von ihr nur prädicirt werden, in wieferne sie das Bethätigende und Vervollkommnende eines bestimmten Subjectes ist, das zu andern bestimmten Subjecten in gewissen besondern Verhältnissen und Beziehungen steht.

Theoph. Genau auf den Punkt!

Dicks. Diese Eine Form habend in sich eine Fähigkeit, unzählbare besondere Gattungen und Arten zu constituiren, wird endlich bestimmt und begrenzt durch die Materie sich auf eine einzige individuelle zu contrahiren, so wie umgekehrt die unbestimmte Potentialität der Materie, welche gleichgültig alle Formen annehmen möchte, weil sie für jede gleich empfänglich ist, durch die Form gleichfalls auf eine einzige Bestimmt-

26) S. 54.

heit beschränkt wird, so, dafs also Form und Materie einander gegenseitig Ursache der Bestimmung und Beschränkung werden.

Theoph. Sehr wohl[27].

Dicks. Ihr billiget also zum Theil die Meynung des Anaxagoras, welcher die besondern Formen in der Natur verborgen nennt, zum Theil aber die des Platon, welcher sie aus der Idee herleitet, zum Theil die des Empedocles, welcher sie aus dem Verstande hervorgehen läfst, und zum Theil die des Aristoteles, welcher sie aus der Potentialität der Materie hervorsprossend denkt.

Theoph. Ganz richtig, weil nämlich, wie wir gesagt haben, da, wo die belebende Form ist, gewissermafsen schon Alles ist; da, wo die Seele, der Geist und das Leben ist, Alles ist. Der Bildner aller Dinge ist nämlich der allgemeine Verstand, welcher sie in Gemäfsheit seiner erkennenden Vorstellungen (species ideales) aus dem Schofse der Materie entweder bildet, oder wohl gar schafft, wobey er jedoch nicht Etwas ausser sich zu erbetteln braucht, indem ja Nichts ausser ihm ist, und seine Kraft selbst das Innerliche aller Materie erfüllt.

Polymn. Nun möchte ich aber doch wissen, wie dann die allgemeine Form, welche die Weltseele ist, überall ganz seyn könne, wenn sie doch nur Eine und untheilbar ist? — Sie mufs fürwahr recht riesenhaft, ja wohl gar unendlich grofs seyn, weil, wie sie sagen, die Welt selbst unendlich ist.

Gerv. Und mit Recht sagen sie, dafs die Welt ungeheuer grofs sey. Hat doch auch ein Prediger zu Grandazzo in Sicilien, um seinen Zuhörern in einem Bilde zu zeigen, wie unser Heiland überall

27) S. 55.

gegenwärtig sey, dieselben ermahnt, sich ein Crucifixbild so grofs als die Kirche, und noch viel Millionen Mal gröfser vorzustellen, welches den höchsten Feuerhimmel, das Empyreum, zum Baldachin, den Sternenhimmel zum Sitzbrett, und die Füfse so lang habe, dafs sie bis auf die Erde reichen, welche ihnen zum Schemel dient; worauf dann ein Bäuerlein den Prediger fragte: wie viel Ellen Tuches wohl zur Schürze dieses Crucifixes erfordert würden? und ein anderer entgegnete, dafs alle Erbsen, Fasolen und Bohnen von Melazzo und Nicosia nicht hinreichen würden, seinen Bauch zu füllen. Seht also zu, Herr Magister! ob nicht etwa auch die Weltseele also gestaltet seyn möchte? [28])

Theoph. Auf deinen lustigen Zweifel kann ich dir nicht antworten, Gervasio; wohl aber auf jenen des Hrn. Mag. Polymnio; und zwar durch ein Gleichnifs, denn ich wünschte, dafs auch ihr beyden aus meinen und Dicksons Gesprächen einigen Nutzen ziehet möchtet. So wisset denn also kürzlich, dafs die Weltseele und die Gottheit nicht auf solche Weise ganz im ganzen Weltalle, und ganz in jedem seiner Theile gegenwärtig sey, wie es die räumlichen Dinge sind; denn dieses ist offenbar unmöglich, sondern vielmehr auf eine andere und ganz verschiedene Weise, welche sich schwerlich anders als allein auf folgende Weise zur allgemeinen Fafslichkeit möchte erklären lassen, obschon auch dieses nur ein rohes Gleichnifs ist. Stellet euch also eine Stimme vor, die in einem gewissen Raume, so, wie in jedem Theile desselben ganz vernehmbar ist, so, dafs sie im ganzen Umfange und an jedem Plätzchen dieses Raumes ganz vollkommen gehört und vernommen werde; wie denn z. B. diese meine

28) S. 56.

gegenwärtige Rede, wenn auch tausend Zuhörer hier in diesem Orte gegenwärtig wären, von jedem ganz vernommen und verstanden werden könnte, und auch der ganzen Welt mitgetheilt, dennoch von jedem Einzelnen nichts desto weniger ganz eingenommen, begriffen und verstanden würde. So ist, Mag. Polymnio! die allgemeine Weltseele nicht untheilbar in der Bedeutung, wie ein Punkt untheilbar ist, sondern untheilbar, wie die Stimme untheilbar ist, welche, wenn sie Tausend zugleich vernähmen, doch jeder ungetheilt vernimmt. Auf gleiche Weise ist auch die Gottheit, o Gervasio, nicht auf die Weise allgegenwärtig, wie es der lächerliche Prediger zu Grandazzo seinen Zuhörern in dem Bilde eines Crucifixes, das die ganze ungeheure Capelle des Weltalls ausfüllet, begreiflich machen wollte; denn auf diese Weise würde die Gottheit doch nicht ganz im ganzen Weltall, sondern in jedem Theile desselben nur hinsichtlich eines Theiles ihrer selbst gegenwärtig seyn, wie das Crucifix anderswo seinen Kopf, und anderswo die Arme und Füße hat. Die Gottheit aber ist eben ganz im Ganzen, und ganz in jedem Theile des Weltalls gegenwärtig und vernehmbar, wie die Stimme ganz im ganzen Raume, durch den sie sich verbreitet, und ganz in jedem Punkte desselben vernommen wird [29]).

Polymn. Ich habe es sehr wohl vernommen.

Gervas. Und ich habe doch auch zum wenigsten eure Worte aufgefaßt.

Dicks. Die Worte, glaube ich wohl; ob aber auch den Sinn? — Der, denke ich, gieng wohl zu einem Ohre ein, und zum andern wieder aus.

---

29) S. 57.

Gervas. Ich meine, er sey noch gar nicht recht eingegangen; denn es ist schon spät, und die Uhr, die innerlich den Magen beherrscht, hat geschlagen; es ist Zeit zum Abendessen.

Polymn. Das heißt doch recht, die Gedanken in den Schüsseln haben.

Dicks. Genug also für heute. Morgen wollen wir wieder zusammenkommen, um uns ferner über den materiellen Bestand gebenden Anfang der Dinge zu bereden.

Theoph. Ich will hier entweder auf euch, oder ihr auf mich warten.

3. Gespräch.

Von dem passiven Anfange aller Dinge, oder von der Materie in Gott, d. i. von dem Grunde, woraus Alles wird. — Daß derselbe mit dem aktiven Grunde, der Alles wirkt und hervorbringt, als gleich ewig und gleich nothwendig müsse gedacht werden, so, daß beyde zuletzt in Eins zusammenfallen. — Wie die Schrift diesen passiven Grund beschreibe [50]).

Gervas. Die Stunde hat schon geschlagen, und noch ist keiner der Unterredner gekommen. Weil ich nun gerade Nichts zu denken habe, was mich zerstreute, will ich mir den Zeitvertreib machen, die Leute gegen einander vernünfteln zu hören, wobey ich ausser dem Vortheile, einige Züge vom Schachspiele der Philosophie zu erschnappen, auch noch den hübschen Spaß habe, mich an den Grillen zu belustigen, welche in dem seltsamen Gehirne des Pedanten Polymnio herumtanzen..... Doch sieh! da kömmt er ja dahergestiegen, der närrische Pedant! — Willkommen, Magister Polymnio! [51])

Polymn.

50) S. 58. 51) S. 59.

Polymn. Ha! nennt mich nicht mehr Magister, d. i. Meister, nachdem nunmehr in dieser verkehrten und regellosen Zeit jeder Bartscherer und Sauschneider mit diesem sonst ehrwürdigen Namen belegt wird. Nolite vocari Rabbi, sagt die Schrift.

Gervas. Aber wie wollt ihr denn ins künftige titulirt werden? Gefällt's euch, „Hochwürden" zu heifsen?

Polymn. Das schickt sich nur für Priester und Cleriker.

Gervas. Wollt ihr „Erlaucht" genannt seyn?

Polymn. Cedant arma togae! Dieser Titel gehört Rittern und Hofbeamten.

Gervas. Nun übriget nur noch die „kaiserliche Majestät."

Polymn. Dem Kaiser gebt, was des Kaisers ist.

Gervas. Ach! ich verstehe. Ihr wollt geradezu „Herr" genannt werden, wie man ja auch zu Gott spricht. Doch kommen wir auf uns selbst! Warum stellt ihr euch heute erst so spät ein?

Polymn. Vermuthlich sind die andern auch mit irgend etwas Anderm beschäftiget, so wie ich meinerseits, um diesen Tag nicht ohne eine Zeile, wie man sagt, hingehen zu lassen, mich bis jetzt in der Betrachtung des Entwurfes der Erdkugel vertiefte, welchen man Mappe monde nennt.

Gervas. Wie und wozu aber dieses?

Polymn. Ich durchlief in der geistigen Vorstellung die verschiedenen Theile der Erde, ihre Gürteln, Provinzen und Länder. Viele durchmafs ich sogar nach Schritten.

Gervas. Besser wär's, ihr durchforschtet einmal euch selbst; denn mir scheint, dafs dieses euch wichtiger seyn sollte, und dafs ihr euch doch gerade darum am wenigsten bekümmert.

Polymn. Um Verzeihung, mein Freund! gerade durch die Betrachtung der Welt gelingt es mir aufs wirksamste, mich selbst kennen zu lernen.

Gervas. Und wie wollt ihr mir dieses beweisen? [32])

Polymn. Weil man nämlich durch die Betrachtung der grofsen Welt (deductione a simili facta) am leichtesten und zuverlässigsten zur Erkenntnifs der kleinen Welt gelangt, welche jener Theil für Theil entspricht.

Gervas. So, dafs ihr also innerhalb euer selbst Sonne, Mond und Sterne, auch alle Länder der Erde, Frankreich, Spanien, Italien, England, und sogar Calecut nachweisen könnet.

Polymn. Ei warum nicht? nach einer gewissen Analogie nämlich.

Gervas. Da seyd ihr wohl gar ein grofser Monarch, — nach einer gewissen Analogie nämlich! — Aber wäret ihr ein Weib, dann würde ich euch fragen, ob auch noch Raum inner euch zu finden sey, um einen kleinen Gast zu beherbergen, oder die Pflanze aufzunehmen, die Diogenes einer Hetäre einpflanzte.

Polymn. Wie spashaft! Doch die Frage und die Manier pafst nicht allzusehr für einen Weisen und Gelehrten.

Gervas. Wäre ich schon ein Weiser, und hielte ich mich für einen Gelehrten, so wäre ich nicht gekommen, in eurer Gesellschaft erst Etwas zu lernen.

Polymn. Ja! ja! Ihr mögt hier allerdings Etwas lernen; ich aber komme nicht hieher zu lernen; denn mein Amt ist, selbst zu lehren, und zu beurtheilen, was andere lehren. Ich erscheine also

---

32) S. 60.

in einer ganz andern Absicht, als ihr, dem es geziemt, sich als einen Lehrling und Schüler zu betrachten, ich aber, wie gesagt, komme, um die Lehre selbst zu beurtheilen.

Gervas. Eures Gleichen steht es auch in Wahrheit vortrefflich an, Wissenschaft und Lehrer zu beurtheilen, weil ihr nämlich die einzigen seyd, welchen aus freygebiger Gunst der Gestirne und des Schicksales die Gabe zu Theile geworden ist, den Saft der Wahrheit aus den Worten zu saugen, wie der Körper den Lebensgeist der Seele gierig an sich zieht und auftrinkt.

Polymn. Aus dem richtigen Wortverstande, mein Freund! geht allerdings nur allein die wahre Wissenschaft hervor, und in der Wortbedeutung bin ich mehr als jeder andere Bürger dieser Stadt geübt, und halte mich für keinen geringeren Gelehrten, als was immer für einen andern Schulmann.

Gervas. Glaubt ihr denn also, dafs alle, welche der italienischen Sprache kundig sind, und die Bedeutung der Worte wissen, defswegen allein schon die Philosophie des von Nola zu begreifen fähig seyen?

Polymn. Allerdings! Doch wird dazu auch einige Uebung und Urtheilskraft nebenher gefordert.

Gervas. Ich, meines Theiles, glaubte bisher, jene Uebung, die ihr Nebensache nennt, wäre hiezu das Wesentliche, weil ja wohl auch Jemand, der nicht griechisch versteht, den ganzen Sinn des Aristoteles verstehen, und viele Irrthümer desselben nachweisen kann, wie wir offenbar sehen, und dafs einer, der weder griechisch, noch arabisch, ja vielleicht nicht einmal vollkommen lateinisch kann, wie Paracelsus († 1541.), gleichwohl eine richtigere Kunde von der Heilkunst und den Heilmitteln

besitzen kann, als Galenus und Avicenna, und alle Doctoren der Medicin, die sich lateinisch vernehmen lassen. So kommen auch Philosophie und Rechtsgelehrtheit nie in Verfall aus Abgang der buchstäblichen Ausleger, sondern vielmehr durch das Irrige, das diese Ausleger in den Buchstaben hineinlegen.

Polyan. So rechnet ihr also mich und meines Gleichen zu dem thörichten Pöbel.

Gervas. Dafür behüten mich die Götter! denn ich weifs, dafs ihr und eures Gleichen schon vermöge der richtigen Sprachkunde (was ein seltener und besonderer Vorzug ist) euch überaus tüchtig fühlet, jede Lehre zu beurtheilen, nachdem ihr die gegentheilige Meinung der Kämpfer ein wenig durch euer Sieb habt laufen lassen. Und was solltet ihr auch nicht? Ist's doch ein gemeines Sprüchwort, dafs derjenige, der ausserhalb des Spafses ist, denselben besser versteht, als diejenigen selbst, welche er trifft, und dafs die Zuschauer ein Schauspiel besser beurtheilen können, als die spielenden Personen selbst, und die Zuhörer das musikalische Concert besser und reiner vernehmen, als die Concertisten, und die selbst von der Capelle sind. Eben so könnt auch ihr Herren Pedanten, die ihr von aller Philosophie ausgeschlossen seyd, und nie einige Gemeinschaft oder vertraulichen Umgang mit Plato, Aristoteles und ihres Gleichen gepflogen habt, ganz begreiflich besser und unbefangener über ihre Lehren urtheilen und absprechen, als z. B. der von Nola, welcher sich mit jenen auf demselben Theater befindet, und langen, vertraulichen Umgang mit denselben hatte. Darum, wie gesagt, kann ich euch versichern, dafs ihr euch nicht unwürdig des Amtes annehmet, dieses zu billigen, und jenes zu verwerfen, dieses auszulegen, und jenes mit ein-

ander auszugleichen und übereinstimmend zu machen [33]).

Polymn. Ihr Witzling! folgt denn daraus, dafs ich in der Philosophie unwissend und unerfahren sey, weil ich ein vielwissender Sprachkundiger bin?

Gervas. Allergelehrtester Herr Magister! ich sage weiter Nichts, als dafs, wenn ihr auch aller 72 Sprachen kundig wäret, daraus doch nicht folgen würde, dafs ihr fähig seyd, über Philosophie ein richtiges Urtheil zu fällen, sondern, dafs selbst bey der erwiesenen Kunde von 72 Sprachen noch immer die Möglichkeit übrig bliebe, dafs ihr (salva reverentia) das dümmste Vieh seyn könntet, das jemals in menschlicher Gestalt gelebt hat, so wie umgekehrt Nichts hindert, dafs nicht ein Mensch, der gar keiner gelehrten Sprache kundig ist, gleichwohl der weiseste und gröfste Philosoph auf der Welt seyn könnte. Betrachtet aber, was in unserer Zeit zwey Pedanten über den Aristoteles geliefert haben. Leset die Animadversiones contra Aristotelem von einem Franzosen [34]), und die Discussiones peripateticae eines Italieners [35]). Jedermann sieht leicht, dafs der erste gröfse Beredsamkeit, aber wenig Weisheit gezeigt, der andere hingegen (gerade herausgesagt) sich als ein dümmes Vieh und einen Esel gezeigt habe. Von dem ersten können wir sagen, dafs er den Aristoteles verstanden habe, aber durchaus unrichtig, oder, wenn er ihn recht verstanden, die Absicht gehabt habe, ihn ehrenvoll zu bestreiten, wie es der scharfsinnige Telesius von Consenzza [36]) that; von dem zweyten können wir nicht sagen, dafs er den Aristoteles weder recht

33) S. 61. 34) Petrus Ramus, † 1572. 35) Franc. Patritius, † 1597. 36) Telesius Consentinus, † 1588.

noch unrecht verstanden habe, sondern nur, dafs er ihn gelesen und wieder gelesen, hinter und vor sich aufgeschlagen, und mit tausend griechischen Autoren, die theils freundlich, theils feindlich gegen Aristoteles gesinnt waren, verglichen habe, womit er eine mühevolle Arbeit nicht nur ohne allen Nutzen, sondern zum offenbaren Nachtheil für seine eigene Ehre geliefert hat; denn um zu sehen, in welchen Abgrund von Narrheit und Abgeschmacktheit vermessene Eitelkeit und Pedanterie führen, braucht man nur dieses Buch durchzublättern, wenn man anders so viel Geduld vorräthig hat. — Doch da kommen ja endlich Theophilus und Dickson [37]).

Polymn. Ihr kommt gerade recht, meine Herren; denn eure Gegenwart besänftiget meinen Zorn gegen diesen nichtsnützigen Schwätzer hier.

Gervas. Und mich hindert sie, ferner mit diesem hochwürdigen Narren zu scherzen.

Dicks. Alles geht gut, wenn man sich nur nicht erzürnet.

Gervas. Ich zürne nicht, ich scherze nur; denn im Grunde liebe ich den Herrn Magister.

Polymn. Auch ich zürne nicht im Ernste; denn ich bin dem Gervasio doch nicht feind.

Dicks. Gut also! Lasset jetzt mich mit Theophilus weiter besprechen!

Theoph. Democritus und die Epikuräer, welche behaupten, dafs, was nicht Körper ist, nichts sey, setzen demzufolge, dafs die Materie allein das Wesenhafte der Dinge, nämlich die ihnen Bestand gebende Substanz, ja die göttliche Natur selbst sey, welches auch später ein Araber, Namens Avicebron, in seinem Buche „Fons vitae" gelehrt hat. Dieselben Philosophen lehren in Ueber-

37) S. 62.

einstimmung mit den Cyrenaikern, Cynikern und Stoikern ferner, dafs die Formen Nichts als zufällige Anlagen (dispositiones accidentales) der Materie seyen [38]). Ich selbst war lange Zeit ein Anhänger dieser Meynung, weil mir die Gründe für dieselbe der Natur viel besser zu entsprechen schienen, als die für die aristotelische Meynung; allein, nachdem ich die Sache reifer und vielseitiger überlegt hatte, fand ich endlich, dafs man schlechterdings zweyerley ursprüngliche Gattungen von Substanzen oder Wesenheiten annehmen müsse, eine formelle nämlich, und eine materielle, weil es nämlich nothwendig ist, dafs einerseits eben sowohl ein erstes absolut und selbstständig thätiges (actus substantialissimus), aus dem alles Vermögen zu wirken hervorgehe, als auch andererseits eine absolut erste Potentialität, d. i. ein absolut Erstes als Gegenstand oder Substrat der Thätigkeit mit dem Vermögen, alles Mögliche zu leiden und aus sich machen zu lassen, anerkannt werde, so, dafs es jenem wesenhaft ist, alles Mögliche zu wirken, diesem aber, alles Mögliche zu werden.

Dicks. Offenbar ist wohl jedem Verständigen einleuchtend, dafs es selbst dem Allwirkenden unmöglich sey, alles Mögliche zu wirken, aufser, es sey auch Etwas vorhanden, das Alles werden kann; denn wie vermöchte doch selbst die eine Weltseele (d. i. die Allform) Bildnerin und Schöpferin alles Dessen zu seyn, was ist, ohne dem Subjecte der Messungen und Zahlen, d. i. ohne der Materie; und umgekehrt, wie könnte denn die Materie gebildet werden, wenn keine Weltseele wäre? — Etwa von sich selbst? Dieses möchte man, wie es scheint,

38) S. 63.

etwa sagen können, wenn das Weltall durchaus blos materiell wäre, wie man ja auch ein Thier mit allen seinen Vermögen doch schlechthin materiell nennt, indem man die Materie desselben nicht von ihrer Form, sondern blos allein von der wirkenden Ursache unterscheidet.

Theoph. Niemand freylich wird euch wehren können, den Namen der Materie nach eurer eigenen Weise anzuwenden, besonders da dieser Name bey verschiedenen Sekten gleichfalls verschiedene Bedeutungen hat. Allein die von euch angegebene Bestimmung schickt sich doch nur für die mechanische und auf Praxis abzielende Weltbetrachtung, wie wenn z. B. ein Scheidekünstler alle Körper überhaupt in Salz, Mercur und Schwefel eintheilt, diese Eintheilung so wenig ein göttliches Genie verräth, dafs sie vielmehr einen Erzthoren bezeichnen würde, wenn Jemand sie für philosophisch ausgeben wollte, da sie doch nur physikalisch ist, und weiter Nichts als die Elemente der empirischen Scheidung angiebt, welche durch Feuer vor sich geht, da hingegen die Aufgabe der philosophischen Eintheilung ist und seyn mufs, nicht blos die Elemente, sondern die wahrhaften, einem Dinge Bestand gebenden Uranfänge anzugeben, dergleichen doch Salz, Mercurius und Schwefel, abgesehen von der Seele, nimmermehr seyn können [39].

Dicks. Ihr redet vortrefflich, und eure Bemerkung vergnügt mich sehr, weil es Leute giebt, die so wenig scharfsichtig sind, dafs sie die absolut ersten wirkenden Ursachen der Natur nach ihrem ganzen Wesen und Seyn, welche allein

39) S. 64.

Gegenstand der philosophischen Betrachtung sind, nimmermehr zu fassen vermögen, sondern immer nur von wirkenden Ursachen der Natur in einem zweyten und untergeordneten Sinne sprechen, wie die gewöhnlichen Chymiker und Aerzte zu thun pflegen, welches zum Behuf ihres besondern Faches genügt, aber in Hinsicht auf Philosophie sehr mangelhaft ist.

Theoph. Da berührt ihr gerade den Punkt, weswegen Paracelsus das meiste Lob verdient, als welcher zuerst die Medicin als Philosophie behandelt hat, und dagegen Galenus am meisten zu tadeln ist, der die alte philosophische Medicin in ein ekelhaftes Mischmasch verwandelte, und sie so sehr in Verwirrung brachte, dafs seine Unterweisung am Ende nur sehr wenige genaue Heilkundige, aber desto verworrenere Philosophen erzeugte [40]).

Gervas. Thut mir die Gefälligkeit, Theophilo, und erklärt mir Laien in der Philosophie, was ihr unter dem Namen „Materie" versteht, und was die Materie in den natürlichen Dingen sey.

Theoph. Alle diejenigen, welche die Materie abgesondert von der Form, und also an sich getrennt von derselben betrachten wollen, gehen auf eine Vergleichung mit den Werken der Kunst aus. So machten es die Pythagoräer, so die Platoniker, so die Peripatetiker. Betrachtet was immer für eine Gattung der Kunst, z. B. die Holz schnitzende; das Subject aller ihrer Formen und Arbeiten ist das Holz; — die Arbeit in Eisen; ihr Subject ist Eisen; — die Tuchmacherkunst; ihr Subject ist das Tuch; kurz, alle dergleichen Künste beschäftigen sich damit, dafs sie an der ihnen eigen-

40) S. 65.

thümlichen Materie mancherley Veränderungen und Bildungen vornehmen, deren keine der Materie natürlich und eigenthümlich ist. Auf gleiche Weise mufs nun auch ihrer Meynung nach die Natur, in wieferne sie der wirkenden Kunst ähnlich ist, für ihre Wirkungen und Hervorbringungen einen Stoff haben, weil es nämlich unmöglich ist, dafs irgend ein Wirkendes seyn, oder Etwas hervorbringen könnte, wenn Nichts ist, woraus Dieses beabsichtigte werden könnte. Darum mufs denn auch eine Art von Subject (Stoff) seyn, woraus, wodurch und worin die Natur ihre Wirkungen und Arbeiten vollbringe, und welcher (Stoff) von ihr in so vielerley und mancherley Formen verarbeitet wird, als sich unsern Augen bey der Betrachtung einer so grofsen Verschiedenheit der Gattungen und Arten der natürlichen Dinge darbieten. Gleichwie nun das Holz an und für sich keine künstliche Gestalt haben kann, sondern diese erst von dem Tischler erhält, so hat auch die Materie der natürlichen Dinge, von welcher wir sprechen, für sich noch gar keine eigenthümliche Form, kann aber alle erhalten durch die Wirksamkeit des Künstlers, d. i. des thätigen und schaffenden Urhebers der Natur [41]). Die Materie der natürlichen Dinge ist jedoch nichts sinnlich Wahrnehmbares, wie die Materie der Kunstwerke, indem nämlich jene an sich durchaus keine Form hat, die Materie der Kunstwerke hingegen schon ein durch die Natur selbst geformtes Ding ist, an dem die Kunst weiter Nichts als die Gestalt der Oberfläche zu verändern vermag, hingegen die Natur, wenn ich so sagen darf, die Materie aus dem Mittelpunkte derselben herausbildet und gestaltet. Darum sind

41) S. 66.

denn auch verschiedene Subjecte (Stoffe oder Materien) der Kunst, aber überall nur Ein Subject, Stoff oder Materie der Natur.

Gervas. Nämlich die schon geformten Dinge sind Stoffe der Künste, der Stoff der Natur hingegen ist ein einziger schlechthin formloser.

Theoph. So ist es.

Gervas. Aber wie ist es wohl möglich, dafs wir so, wie wir die Stoffe der Künste klar und deutlich sehen und erkennen, auch die Materie oder den Stoff der natürlichen Dinge, der ein Formloser ist, erkennen?

Theoph. Es ist ganz wohl möglich; aber nicht mittelst derjenigen Sinne, womit wir Farben und Töne unterscheiden.

Gervas. Ihr wollt nämlich sagen, dafs wir die formlose Materie der natürlichen Dinge nicht mittelst der körperlichen Sinne, sondern mittelst des Auges der Vernunft erkennen. Doch seyd auch so gefällig, das eigentliche Verhältnifs zwischen Form und Materie mir anzugeben.

Theoph. Recht gerne. Dasselbe Verhältnifs, welches zwischen der künstlichen Form und ihrer Materie besteht, besteht auch (nach der Analogie) zwischen der Form der Natur und dem natürlichen Stoffe [42]). Gleichwie daher im Kunstfache, wenn auch die Form der Gebilde, wo möglich, ins Unendliche verändert würde, doch immer das Subject unter jeder Form dasselbe bleibt, indem es z. B. dasselbe Holz ist und bleibt, was jetzt unter der Form eines Baumes, eines Blockes, eines Brettes, eines Tisches, einer Bank u. s. w. erscheint. Eben so verhält sich's auch in der Natur; denn obwohl die Formen der natürlichen Dinge ins Unendliche sich

42) S. 67.

verändern, und immer eine auf die andere folgt, so bleibt doch immer in Allen eine und dieselbe Materie.

Gervas. Könnt ihr dieses nicht in ein Gleichniſs einkleiden?

Theoph. Seht ihr denn nicht täglich, wie das, was erst Saamen war, zur Pflanze auswächst, wie die Pflanze eine Aehre, und aus der Aehre Speise wird, ferner, wie aus Speise Chylus, aus dem Chylus Blut, aus dem Blute thierischer Samen, aus dem Samen ein Embryo, aus dem Embryo ein Mensch, aus dem Menschen eine Leiche, aus der Leiche Erde, aus der Erde aber Alles wird, indem aus ihrem Schooſse alle natürlichen Dinge hervorgehen? Darum muſs denn also eine erste Materie (ein Urstoff) seyn, welche an sich nicht Erde, nicht Leiche, nicht Mensch, oder dergleichen etwas Bestimmtes sey, woraus aber alles dieses werden könnte [43]).

Gervas. Dieses habe ich nun sehr wohl begriffen, und es ist mir einleuchtend, daſs dieses Subject aller Naturwirksamkeit kein Körper von bestimmter Eigenschaft seyn könne, weil ja dasjenige, was weder unter dieser, noch unter jener Form sich je nachweisen läſst, nimmermehr Etwas wie ein Holz, oder Stein, oder Etwas dergleichen seyn kann. Aber was soll ich dann machen, wenn mir etwa ein Hartnäckiger aufstöſst, der durchaus nicht glauben wollte, daſs es immer nur eine einzige Materie sey, was uns unter den vielerley Formen der mancherley natürlichen Dinge in der sinnlichen Wahrnehmung begegnet?

Theoph. Jagt ihn fort, oder antwortet ihm nicht.

---

43) S. 68.

Gervas. Wenn es aber ein ehrenwerther Mann seyn sollte, und der durchaus einen augenscheinlichen Beweis jener Behauptung verlangte [44])?

Theoph. Dann sagt ihm nur, dafs er sich hievon zwar nicht mit seinen eigenen Augen, aber doch mit seinem eigenen Verstande überzeugen kann. Sicherlich wird er sich wohl nicht überwinden können, euch zu antworten: „Freund! du weifst ja, dafs ich keinen Verstand habe!“ und wenn auch, desto schlimmer für ihn.

Dicks. Ganz augenscheinlich ist uns also damit geworden, dafs Niemand bestimmt sagen könne, was die Materie an sich sey, und was wir unter diesem Namen hinsichtlich der natürlichen Dinge uns zu denken haben, weswegen auch der pythagoräische Timäos lehrt: „Da die Erde Wasser wird, und umgekehrt, gleichwohl aber keine Form in ihr Gegentheil übergehen, und folglich auch die Trockenheit selbst nicht Nässe und umgekehrt werden kann, so mufs denn also auch noch ein Drittes angenommen werden, von dem die Trockenheit ausgetrieben, und an welchem hingegen die Nässe herbeygeführt werde, und das selbst weder trocken noch nafs sey [45]). Wenn nun aber gleichwohl bey der Verwandlung der Erde in Wasser nicht gedacht werden darf, dafs die Erde ganz vernichtet worden sey, so mufs also angenommen werden, dafs Etwas, was ehedem in der Erde war, bey der Verwandlung unverwandelt blieb, und nun im Wasser ist, und welches aus demselben Grunde, wenn nun das Wasser abermals in Luft, und die Luft endlich in Feuer und Flammen übergeht, gleichfalls unverwandelt bleibt [46]).

---

44) S. 69. 45) S. 70. 46) Confr. Platons Timäus mihi, p. 559.

Theoph. Hieraus folgt abermal, dafs kein Ding vernichtet werde, oder das Seyn selbst verliere, sondern nur die äussere zufällige und materielle Form. Ist nun aber die erste Materie der Dinge nicht minder selbstständig, als die begeistende und Gehalt gebende Form selbst, so können gewifs jene peripatetische Formen, welche weiter Nichts als accidentelle, von einer zufälligen Complexion und Gestaltsamkeit abhängige Formen sind, keine wesentliche, selbstständige und unvergängliche Formen seyn; denn ihr wifst ja, dafs einige der Bekutteten (cucullati), die sich für sehr scharfsinnige Metaphysiker hielten, um die Unzulänglichkeit ihres Götzen Aristoteles zu vertheidigen, eine Menge unmöglicher substantieller Formen, z. B. eine Menschheit (humanitas), eine Ochsenheit (Bovinitas), eine Olivenheit (Oliveitas), eine Pferdheit (Cavalleitas), ja sogar eine Socratesheit (Socrateitas) u. s. w. erdachten, womit aber weiter gar Nichts ausgerichtet ist[47]); denn wenn ihr sie nun fragt, worin denn die Socratesheit (Socrateitas), die Holzheit (ligneitas), die Eisenheit u. s. w. besteht, so werden sie gewifs (abgesehen von der ersten Materie, die überall dieselbe ist, und welche sie ganz und gar ignoriren) nie Etwas neues anzugeben vermögen, als Zufälligkeiten, welche doch offenbar nicht das Constituirende der allgemeinen Wesenheit, sondern nur der Besondernheit und Einzelnheit sind, und welche Zufälligkeiten, wenn sie dieselben in der leeren Allgemeinheit erfassen wollen, durchaus keine physischen, sondern weiter Nichts als logische Formen sind, die unmöglich als substantielle, d. i. Bestandheit habende und ertheilende können gedacht werden, aufser es wollte Jemand

47) S. 71.

den Unsinn behaupten, ein Reales könne durch einen bloſsen abstracten Gedanken verwirklichet werden.

Dicks. Aristoteles selbst ist doch nie auf solche ungereimte Spitzfindigkeiten verfallen?

Theoph. Ich glaube wohl selbst, daſs er sich davon nie überzeugen konnte; allein er wuſste sich eben nicht anders zu helfen, und sagte deſswegen, die letzten Unterschiede der Dinge seyen unnennbar und unbekannt.

Dicks. Hiedurch scheint er mir seine eigene Unwissenheit bekannt zu haben, und ich meyne daher, es sey besser, statt seinen Grundsätzen die einer andern Philosophie, z. B. die des Pythagoras, des Empedocles, oder des von Nola anzunehmen, deren Lehrmeynungen gestern von euch erwähnt wurden, und die bey dieser wichtigen Frage keine Unwissenheit vorschützen.

Theoph. Der von Nola behauptet vielmehr, es sey ein (unendlicher, allgemeiner) Verstand, welcher allen Dingen Bestimmtheit ertheile, und welchen die Pythagoräer, besonders Timäos, den Geber aller Formen, die Seele und den bildenden Anfang nennen, der alle Dinge macht und wirkt, schafft und bildet, und deſswegen auch bey ihnen die Quelle aller Formen heiſst, dem eine Materie gegenübersteht, woraus alle Dinge werden können, weil sie für alle Formen (selbst keine eigene habend) gleich empfänglich ist [48]).

Dicks. Diese Lehre (der Nichts zu mangeln scheint) gefällt mir; denn wirklich ist es schlechthin nothwendig, daſs wir, gleichwie wir ein materielles, beständiges und ewiges Princip der Dinge als leidenden Anfang setzen, also auch

48) S. 72—73.

ein ähnliches thätiges voraussetzen; denn wir sehen ja, dafs alle natürlichen Dinge an der Materie entstehen und vergehen, indessen jene selbst nicht vergeht noch entsteht, und daher auch allein verdient, als Bestand habend und ewiger Anfang des Seyenden erkannt zu werden, dahingegen die zufälligen Formen aufser der Materie nimmer bestehen können, in und an welcher sie allein entstehen und vergehen, aus deren Schoofs sie entspringen, und in deren Schoofs sie zurückkehren. Defswegen gab es denn auch Männer, die verführt durch Aristoteles, der die Formen für ein weniger Reales hielt, als die Materie, geschlossen haben, dafs die Formen Nichts weiter als Zufalligkeiten und Umständlichkeiten der Materie seyen, und dafs man defswegen nicht mit Wahrheit sagen könne, die Formen selbst seyen Substanz oder Natur, sondern nur, dafs sie an der Substanz und der Natur seyen, als welche Substanz oder Natur allein die Materie sey, die nach ihnen allein ein nothwendiger, ewiger und göttlicher Anfang ist; weswegen sie auch der Mohr Avicebron Gott nennt, welcher in allen Dingen ist [49]).

Theoph. Auf diesen Irrthum mufsten alle gerathen, welche keine andere, als allein die accidentelle Form der Dinge anerkennen; selbst Avicebron, der, obschon als Aristoteliker erzogen, doch von einer substantiellen Form gehört hatte, diese gleichwohl nur für eine zerstörbare hielt, nämlich nur als eine ausgeborne, keineswegs als eine selbst gebährende, als eine bestimmte, nicht als eine bestimmende, weswegen er sie denn auch für viel geringer hält, als die Materie, welche er allein für Bestand habend, ewig und allerzeugend hält. Und

49) S. 74.

so muſs es nothwendig allen gehen, die nicht erkennen, was wir erkennen.

Dicks. Dieses ist nun hinlänglich betrachtet! Kehren wir also endlich zu unserm Hauptthema zurück. — Wir wissen jetzt die Materie von der Form, und zwar sowohl von der accidentalen, als auch von der substantiellen zu unterscheiden. Was noch zu erwägen übrig ist, ist ihre Natur und Realität. Doch vorerst möchte ich wissen, ob wegen der innigen Vereinigung, welche die Weltseele oder die allgemeine Form mit der ersten Materie hat, nicht eine Philosophie möglich ist, welche Form und Materie nicht unterscheidet, sondern die Materie für göttlich beseelt, nicht aber für Etwas an sich formloses hält, das keineswegs sich selbst Form und Kleid ist [50]).

Theoph. Schwerlich, weil doch Nichts, in dem gar kein Unterschied wäre, auf sich selbst wirken, oder sich selbst hervorbringen kann, da allezeit ein Unterschied zwischen dem Thätigen oder Hervorbringenden, und dem Hervorgebrachten seyn muſs. Darum unterscheiden wir mit Recht bey der Betrachtung des Weltalls drey Dinge: 1) den allgemeinen, allen Dingen an- und eingebornen Verstand; 2) die Alles belebende Weltseele; 3) das leidende Subject, d. i. die leidende Grundlage, oder die Materie. Doch wollen wir deſswegen demjenigen den Namen eines Weltweisen (Philosophen) nicht absprechen, der zum Gegenstande seines Philosophirens die schon geformte Welt als eine mit Leben und Vernunft begabte Substanz sich vorsetzte, und dann anfienge, als die ersten Bestandtheile derselben die Luft, das Wasser, die Erde und das Feuer, oder den Himmel und die Gestirne anzugeben; oder aber Körper und Geist,

50) S. 75.

oder Leeres und Volles (das Leere jedoch in einem andern Sinne, als Aristoteles es nahm), oder endlich Licht und Finsterniſs, oder wie er sonst die ursprünglichen Gegensätze mit schicklichen Namen bezeichnen mag. Eine solche Philosophie scheint mir keineswegs verwerflich, besonders wenn sie über dem Fundamente, welches sie setzt, ein wohlgeordnetes Gebäude aufführt, wodurch die speculative Wissenschaft und die Erkenntniſs der natürlichen Dinge gefördert wird, dergleichen Systeme mehrere Philosophen des Alterthumes wirklich zu Stande gebracht haben. Deſswegen kann, wie mir scheint, nur ein ehrsüchtiger, vermeſsner, eitler und neidischer Mensch die Welt überreden wollen, es gebe nur Einen Weg, zur Erkenntniſs der Natur zu gelangen; denn obschon der stätigste und sicherste Weg, zur Wahrheit zu kommen, billig allen andern vorzuziehen und in Ehren zu halten ist, so sind doch auch die andern Wege und Methoden nicht schlechterdings zu verachten, die Jemand immer benützen mag, wenn sie schon nicht alle auf gleiche Weise und im gleichen Maſse nützen [51]).

Dicks. Also billiget ihr das Studium mehrerer Philosophien?

Theoph. Gar sehr! besonders für diejenigen, die überflüssig Zeit und Geist haben; für andere billige ich nur das Studium der Besten.

Dicks. Also billiget ihr doch nicht schlechthin und ohne Unterschied jede Philosophie, sondern nur die beste und die nächst bessern?

Theoph. So ist's! gleichwie ich ja auch unter den verschiedenen Heilmethoden diejenige nicht mißbillige, welche die magische heiſst, und gewisse Wurzeln, Amulette, Räucherwerke, Sprüche

51) S. 76.

und Beschwörungen braucht (wenn anders die Strenge der Theologen mir erlaubt, meine Meynung als Naturkundiger zu sagen), aber auch die gemeine physikalische und die chemische in Ehren halte. So wenig ich mir nun herausnehme zu sagen, welche unter allen verschiedenen Heilmethoden die kräftigste sey (weil z. B. oft ein Epileptischer, den die Physiker und Chemiker für unheilbar ausgaben, doch zuletzt durch einen Magus seine Gesundheit erhalten hat), ebenso halte ich es mit den philosophischen Lehrgebäuden, deren keines mir weniger gut scheint, als ein anderes, wenn es nur zum Ziele führt. Mir ins Besondere wird immer derjenige Arzt für den vortrefflichsten gelten, der mich heilt, wenn andere mich tödten und quälen würden [52]).

---

52) S. 77. — Von magischen Kuren. — In demselben Sinne lehrt Jordano Bruno Libro de Monade numero et figura, cap. 5.: „dafs einige wollen, dafs jede magische Heilart eben so unerlaubt seyn solle, als eine schädliche Verzauberung, scheint mir gerade so thöricht, als wenn Jemand behaupten wollte, es sey unerlaubt, den Theriak, welcher aus Schlangen und Skorpionen bereitet wird, gegen den Schlangen- und Skorpionen-Bifs anzuwenden; gleich als wäre kein Unterschied zwischen dem heilkundigen und heilbringenden Arzt, welchen Gott erschaffen hat, und zwischen den Zauberern, welche Gott im A. T. zu tödten befahl; weil beyde zufällig im Gegenstand und der Methode der Kunst übereinkommen mögen.

Gewifs, der Arzt, welcher die All-Verbreitung des einen Geistes durch das ganze All erkannt hat, und dem die vielfache Kraft der vielfachen magnetischen Anziehung nicht entgangen ist, kann mancherley Heilmittel anwenden und Versuche anstellen, welche selbst die Untersuchung gelehrterer Theologen nicht zu scheuen haben; besonders

Dicks. Aber woher kömmt es, dafs die Aerzte sich so sehr einander anfeinden?

---

nachdem selbst Thomas von Aquino, das Lichtgestirn und der Fürst aller Schul-Theologen und Philosophen, anerkannt hat: „dafs alle Wissenschaft an sich gut sey;“ weswegen ich gänzlich glaube, dafs er auch die Magie der Alten, in wiefern sie aus Gott und der Natur ihren Ursprung hat, nicht verworfen haben könne.

Und abermal Libr. V. De immenso et innumerabilibus p. 500. Mir selbst (schreibt Bruno) sind mehrere Wunder-Kräfte der Steine hinsichtlich auf Erregung der Träume, und Erregung oder Stillung der Leidenschaften aus eigener sicherer Erfahrung bekannt, die ich hier nicht anführen will, weil sie der stumpfsinnige Pöbel und die falschen Weisen doch nur als unglaublich verlachen würden. —

Auch Plinius hat nicht nur von Steinen, sondern auch von andern Naturdingen viel seltsame Beyspiele merkwürdiger Sympathien und Antipathien angeführt, und davon einige die sich seiner Zeit vor den Augen der ganzen Stadt ereigneten. Jener Plinius, der zwar von dem Rathe unwissender Grammatiker als ein lügenhafter Geschichtschreiber der Natur gebrandmarkt wird, indessen die Erfahrung sehr viele seiner Beobachtungen schon bestätiget hat.

Und wiederum Libr. de Monade numero et figura, cap. 4. Wenn nun, wie die Naturlehrer und Aerzte gar wohl wissen, der Schatten einiger Bäume, wie z. B. des Ulmbaumes, der Weiden, des Lorbeers und des Oelbaumes gut und heilsam, anderer hingegen, wie des Taxus, des Cypressen- und Nufsbaumes schädlich, ja tödtlich ist; warum sollte denn nicht auch der Schatten einiger Menschen heilsam, anderer hingegen schädlich seyn können? Cfr. Act. V. 14—16. u. XIX. 9. — Und daher möchte es denn auch nicht ganz ohne Grund seyn, dafs die Magier befehlen, dafs bey einer kräftigen Beschwörung der Schatten des Beschwörenden und des zu Beschwörenden in einander fallen müssen. (Hieher gehört wahrscheinlich das Magnetisiren durch den Spiegel.)

Theoph. Vom Geitze, vom Neide, von der Ehrsucht und von der Unwissenheit; denn gewöhnlich verstehen sie kaum ihre eigene Weise, geschweige dann, dafs sie die Weise eines Andern gehörig zu beurtheilen vermöchten. Dazu kömmt, dafs der gröfsere Theil nicht Kraft genug hat, durch sich selbst und eigene Verdienste zu Ehren und Ansehen zu kommen, und also suchen sie durch Erniedrigung ihrer Kollegen sich zu erheben. Der beste und gründlichste unter den Aerzten ist indessen ganz gewifs derjenige, der nicht nur Physiker, sondern zugleich auch Chemiker und Mathematiker ist. Unter den verschiedenen Philosophien aber ist diejenige die beste, welche auf die leichteste und gründlichste Weise die Vervollkommnung der menschlichen Erkenntnifs zu Stande bringt, am besten der Wahrheit der Natur entspricht, und, soviel möglich ist, vereint mit ihr wirkt, theils durch natürliche und vernünftige Vorsehung (ich sage „vernünftige Vorsehung," nicht durch thierischen Instinkt, wie die Bestien, nicht durch übernatürliche Begeisterung, wie die Propheten, nicht durch schwarze Galle, wie die Verrückten, nicht durch Entzückung, wie die Dichter), theils durch Gesetzgebung und Sittenverbesserung, theils endlich durch Betrachtung, Wissenschaft und Bewirkung eines seligen und göttlichen Lebens [53]).

Dicks. Ihr gefallet mir sehr wohl, und ich mufs euch loben, dafs ihr nicht so fabelhaft, so unbillig und ehrsüchtig seyd, wie Aristoteles, der alle Lehrmeynungen der andern Philosophen, die vor ihm waren, zu verschreyen pflegte.

Theoph. Dennoch kenne ich unter allen Philosophen, die je lebten, keinen, der mehr der

53) S. 78.

(schematisirenden) Einbildung sich überlassen, und weiter von der Natur sich entfernt hätte, als er, und wenn er auch manchmal Herrliches vorbringt, so merkt man doch bald, dafs das nicht Folge seiner Principien ist, sondern dafs er es von andern Philosophen geborgt habe, wie wir denn auch wenig Göttliches in seinen eigenen Büchern de Generatione, de Meteoris, de Animalibus et de Plantis finden.

Dicks. Aber um wieder auf unsere Materie zurückzukommen, haltet ihr dafür, dafs die Materie auf verschiedene Weise ohne Irrthum und Widerspruch könne definirt werden?

Theoph. Allerdings! denn gleichwie über denselben Gegenstand verschiedene Sinne Verschiedenes urtheilen können, warum sollte nicht auch dieselbe Sache von dem Verstande aus verschiedenen Standpunkten aufgefafst werden können? Die Epikuräer z. B., die nicht über die Qualitas materialis hinauskommen, haben aus diesem ihrem Standpunkte viel Richtiges über die Materie vorgebracht. Viel Herrliches gleichfalls ist von Heraclit zu lernen, obschon er nicht höher sich erhob, als bis zur Seele. Auch Anaxagoras ermangelte nicht, in der Naturkunde Fortschritte zu machen, indem er nicht nur in die Tiefen der Natur ein-, sondern auch über sie hinaus gieng, zu einem verständigen Wesen über ihr sich erhebend, welches bey Socrates, Plato, Trismegistus und unsern Theologen Gott heifst [54]). Nichts hindert demnach die Geheimnisse der Natur zu entdecken, ob einer auf dem Wege der Erfahrung, oder aber auf dem Wege der Theorie anfängt (abgesehen jedoch, dafs derjenige, der den weitern Weg einschlägt, weniger

54) S. 79.

vortheilhaft daran ist, besonders, wo es um die Ausübung und Anwendung zu thun ist, und nicht um die bloſse Betrachtung; denn in Hinsicht auf die Betrachtung verschlägt es wenig, ob Jemand die Formen sich entwickeln läſst aus einem Unentwickelten, oder ob er sie durch Unterscheidung aus einem Chaos sich absondern läſst, oder ob er sie ausflieſsen läſst wie aus einer idealen Quelle, oder sie übergehen läſst von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, oder wie aus einem dunkeln und finstern Abgrunde hervortreten läſst ans Licht u. s. w. [55])

Dicks. Doch nun gefalle es euch endlich, den bestimmten Begriff der Materie anzugeben.

Theoph. Der passive Anfang der Dinge, Materie genannt, kann auf zweyerley Weise betrachtet werden, einmal als Potenz (möglicher Grund des Werdens), und wiederum als Subjekt (Grundlage). In der ersten Bedeutung ist Nichts, worin nicht auf gewisse Weise Materie als Potenz, d. i. als möglicher Grund des Werdens, könnte gefunden werden, und die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker und andere Philosophen setzten sie daher eben sowohl in die intelligible, als in die Sinnenwelt. Wir sehen sie aber nicht ganz so an, wie jene, sondern haben von ihr noch einen höhern und mehr entwickelten Begriff. Unsere Lehre ist nämlich folgende: Gewöhnlich theilt man die Materie als Potenz, d. i. als möglichen Grund des Werdens, ein in einen activen und einen passiven. Von dem ersten reden wir hier nicht, der letztere hingegen kann eine doppelte Bedeutung haben, die absolute nämlich, und eine relative. In der ersten Bedeutung ist Nichts, dem

55) S. 80.

ein Seyn zukömmt, dem nicht eben darum ein Seynkönnen, d. i. ein passiver Grund der Möglichkeit des Werdens, zukommen müfste, und zwar so unbedingt nothwendig, dafs ohne denselben auch kein activer Grund der Möglichkeit könnte gedacht werden; daher denn, wenn der letzte als ewig gedacht werden mufs, auch der erste nicht weniger als ewig angenommen werden mufs, weil die active Potenz (der Grund, welcher Alles hervorbringt) und die passive Potenz (der Grund, woraus Alles wird) stets einer den andern implicirt, so, dafs also am Ende die passive und active Potenz in Eins zusammenfallen[56]). Nun ist wohl kein Philosoph oder Theolog, der zweifelte, ob Gott der active Grund aller Dinge sey, durch welchen alle Dinge, die da wirklich sind, wirklich werden. Sage mir aber, ob wohl Gott selbst, der Alles ist, was seyn kann, dieses seyn würde, wenn er nicht Alles seyn könnte? — In ihm ist also Wirklichkeit und Möglichkeit dasselbe; aber nicht also in andern Dingen, welche, obschon sie sind, was sie seyn können, doch immer entweder gar nicht seyn, oder ganz gewifs auch anders seyn könnten, weil keines dieser Dinge Alles ist, was es seyn kann; denn was Alles ist, was es seyn kann, ist nur allein das Eine, welches in seinem Seyn alles andere Seyn begreift. Bey keinem andern Dinge hingegen ist es so, weil nirgends die unendliche Möglichkeit der Wirklichkeit gleich ist, indem die letztere immer eine beschränkte ist[57]). Nur das einzige Weltall, welches ist das grofse Sinnbild und Abbild des Eins, ist eben auch Alles, was es seyn kann, in Hinsicht auf Gattungen und Arten der Dinge, weil zu denen, welche es enthält, keine neuen hinzugesetzt werden können, da es schon alle mög-

56) S. 81. 57) S. 82.

liche in sich enthält; allein es ist gleichwohl noch nicht Alles, was es seyn kann, in Hinsicht auf die Unterschiede, Moden, Bestimmungen und Eigenschaften der Individuen, die immerfort neue werden können. Darum ist auch das Weltall nicht das Eine selbst, sondern nur der Schatten des Eins, und mithin auch nicht der Möglichkeit und Wirklichkeit nach völlig Eins und dasselbe, da es in keinem seiner Theile Alles wirklich ist, was es, möglicher Weise seyn könnte. Dazu kommt noch, dass das Weltall Alles ist, was es seyn kann, in jenem Zustande der successiven Entwickelung und Entfaltung mit sich ergebenden Unterschieden; dagegen das Eins der Anfang derselben, oder Gott Alles simpliciter ist, ohne Unterschied und Sonderung.

Dicks. Was sagt ihr denn aber von dem Tode, von der Zerstörung, von den moralischen und physischen Uebeln? Sollen auch diese in dem Einem statt haben, welches Alles ist, was in der Möglichkeit und Wirklichkeit seyn kann [58])?

Theoph. Alles das Genannte gehört weder zur Möglichkeit noch zur Wirklichkeit, denn Nichts davon ist Seyn oder Vermögen, sondern Alles ist vielmehr Nicht-Seyn, d. i. Mangel und Unvermögen. Sie können daher auch nur an und in endlichen Wesen statt haben, die nicht Alles sind, was sie seyn können. Im ersten absoluten Anfang hingegen ist lauter Grösse und Grossheit, die Alles ist, was seyn kann [59]). Was ich aber von der Grösse sage, dasselbe gilt auch von allen Eigenschaften, die Jemand nennen möchte, z. B. von der Güte, von der Schönheit, von der Macht u. s. w.; denn auch die Güte ist alle Güte, die sie seyn kann, und die Schönheit alle Schönheit, die sie seyn kann. In der

58) S. 83. 59) S. 84.

That! keine andere Güte oder Schönheit ist ausser der Güte und Schönheit des Einen, welches alle Güte und Schönheit ist, die seyn kann [60]). So ist auch die absolute Macht alle Macht, die Potenz aller Potenzen, die Wirksamkeit aller Wirksamkeiten, das Leben aller Leben, die Seele aller Seelen, die Wesenheit aller Wesenheiten, und darum heifst es auch mit tiefem Sinne in der Offenbarung (Exod. III. 14.): „Der ist, sandte mich," und wieder: „Der ist, spricht also" u. s. w.

Dicks. Der ist (der erste und letzte), wie ihn gleichfalls die Offenbarung sehr treffend nennt, kann also nicht begriffen werden durch den Verstand, ausser durch Negationen, als das schlechthin thätige Vermögen, welches zugleich das schlechthin leidende ist, als der Grund, welcher Alles wirkt, und der Grund, welcher Alles wird; denn der Verstand ist doch nur ein Vermögen, verständige Vorstellungen zu machen, sie zu vergleichen, zu messen, auszugleichen; die unendliche Gröfse ist aber eben gröfser, als jede Vorstellung; denn keine Vorstellung des endlichen Verstandes ist, welche nicht immer noch gröfser werden könnte, und folglich keine, die jene unendliche Gröfse, das Unermefsliche, Unvergleichbare und schlechthin Eine, wirklich erreichte [61]).

Theoph. Recht und wohl sagt also die göttliche Schrift, beyde Ende mit Erhabenheit in Eins zusammenfassend, dafs kein Auge jenem unzugänglichen Lichte, oder jener unzugänglichen Finsternifs sich nahen könne, in welcher Gott wohnt (Deus inhabitat lucem inaccessibilem — et sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus). Hier seht ihr also den Grund, aus dem Alles wird, den die Schrift die Finsternifs nennt, welche mit dem Lichte Eins, für

60) S. 85. 61) S. 86.

sich allein aber Nichts ist (Deus enim lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae), wovon die gemeinen Theologen Nichts verstehend sich an Platon's Lehre ärgerten, indem sie die Materie immer nur im aristotelischen Verstande als einen sinnlichen Stoff auffaßten [62]). Was nun unsere eigene Vorstellungsweise betrifft, so ist es unmöglich, daß (das einzige Wort Materie abgerechnet) ein Gottesgelehrter (sey er auch noch so wortfängerisch und übelgesinnt, als er wolle) sich finde, der mich der Gottlosigkeit bezüchtigen möchte wegen desjenigen, was ich oben (S. 88.) in Betreff der gegenseitigen Voraussetzung (Coincidenz und Implicanz) der activen und passiven Potenz, des Grundes, der Alles wirkt, und des Grundes, aus dem Alles wird, behauptete. Hieraus werde ich dann ferner folgern, daß auch dem Weltall ein erster Bestand habender und Bestand gebender Anfang müsse eingebildet seyn, der nicht weniger als activer, d. i. bildender, und zugleich als stoffischer, d. i. passiver und auszubildender müsse begriffen werden. Und hieraus wird dann nicht schwer als wahr anzunehmen seyn, daß Alles der Substanz nach Eins sey, wie es vielleicht schon der von Aristoteles so verächtlich behandelte Parmenides verstand.

Dicks. Ihr wollt also beweisen, daß, obschon herniedersteigend durch die Stufen der Natur, eine doppelte Substanz, eine körperliche nämlich und eine geistige, sich uns darstelle, dennoch beyde zusammen sich auf eine Wesenheit und eine Wurzel zurückführen lassen?

Theoph. Wenn ihr anders meynt, daß dieses da es ertragen können.

---

62) S. 87.

Dicks. Sie werden es sehr leicht, wenn es nicht über alle Schranken der Natur hinausgeht [63]).

Theoph. Dieß ist nun schon geschehen. Wenn wir übrigens nicht denselben Begriff von der Gottheit haben, welchen der gemeine Mann hat, so haben wir dafür einen besondern, der jenem gar nihct entgegengesetzt, oder ihm durchaus fremd, aber vielleicht klarer und deutlicher ist, als unser bisheriges Gespräch, dessen Weise zu verlassen ich euch aber doch nicht versprechen will.

Dicks. Indessen ist genug gesagt worden von der Materie als Potenz, d. i. von dem materiellen Anfange, aus dem Alles wird. Daher beliebe es euch, euch, auf morgen zu der Betrachtung der Materie als Subject, d. i. als Grundlage, oder Stoff, vorzubereiten!

Theoph. Das will ich.

Alle zusammen. Auf Wiedersehen [64]).

4. Gespräch.

Von dem passiven Anfange aller Dinge, oder von der Materie als seyend an sich ausser Gott, d. h.: Von der Materie als Stoff, Subjekt, oder Grundlage.

Polymn. Os vulvae nunquam dicit: sufficit; sic et materia recipiendis formis nunquam expletur. Ob nun schon zur Stunde noch Niemand ausser mir in diesem Lyceum, oder vielmehr Antilyceum gegenwärtig ist, so will ich doch mit mir allein hin und herwandelnd als Peripatetiker disputiren; nam nunquam minus sum solus, quam cum solus sum. Die Materie hat zuvörderst beym Aristoteles, dem Fürsten der Peripatetiker und Erzieher des

63) S. 88. 64) S. 89.

grofsen Macedoniers, nicht minder als beym Plato und bey andern Philosophen gar mancherley Benennungen, als Chaos, Hyle, Sylva, Massa. Potentia, Aptitudo, Admixtum privationi, Causa peccati ad maleficium ordinata, per se Non-Ens, per se nonscibile et per analogiam ad formam cognoscibile, Tabula rasa, indepictum, subjectum vel substratum vel substerniculum, corpus, infinitum, indeterminatum, prope-Nihil, neque quid, neque quale, neque quantum, tandem etiam femina [65]). Und fürwahr! der letzte Name ist besonders gut gewählt; denn nicht nur ist die Materie femina ein Weib, sondern es ist auch umgekehrt jede Weibsperson ein Chaos von Unvernunft, eine Hyle von Lastern und Gelüsten, eine Sylva von Bosheit, eine Masse von Unreinigkeit, eine Anlage zu allem Verderben. — Wodurch ward in potentia non solum remota sed proxima die Zerstörung Troja's verursacht? — Durch ein Weib! Was war das Werkzeug, wodurch Samson seine Stärke einbüfste? — Ein Weib! — Wer bezähmte in Capua den Anfall und die noch ungebrochene Kriegsmacht jenes ewigen Römerfeindes Hannibals? ein Weib! Auch David sündigte durch ein Weib; auch Adam. Und gewifs ist auch, dafs die Form für sich nie sündigen, oder fallen, oder sündigen könne, ausser in der Verbindung mit der Materie [66]). Die Form, besonders die active, verständige und informirende, bedeutet den Mann, die Materie, das passive Substerniculum, das Weib; beyde in Copulation sind das Sinnbild der natura naturans. Auch dieses hat seinen guten Grund, warum die philosophirenden Wortschöpfer der lateinischen Sprache die Stände der Menschen mit weiblichen Namen bezeichneten, als familia, respublica, civitas,

65) S. 90. 66) S. 91.

societas, ecclesia u. s. w. Wenn nur Jemand die Augen recht aufthun wollte, so — — . Doch, da kömmt ja der König der Faullenzer, der müfsige Gervasio.

Gervas. Seyd mir gegrüfst, bester Herr Magister!

Polymn. Gleichfalls, wenn du mich nicht verhöhnest, wie es dein Brauch ist.

Gervas. Sagt mir, was war es denn, worüber ihr eben mit euch selbst debattirtet [67])?

Polymn. In meinem Studirstübchen in eum qui apud Aristotelem est, locum incidi, libro I. physicorum in calce, wo derselbe sich bemühet, den Begriff der Materie auseinander zu setzen, welche er dem weiblichen Geschlechte vergleicht, nämlich dem hinterlistigen, verfänglichen, gebrechlichen, unbeständigen, weichlichen, zaghaften, schändlichen, verächtlichen, verruchten, unwürdigen, unwerthen, nichtsnützigen, kalten, häfslichen, leeren, eitlen, unbesonnenen, thörichten, treulosen, undankbaren Geschlechte, das nur halbe, unvollkommene, unvollendete, unhinlängliche, verstümmelte und verpfuschte Menschen darstellt.

Gervas. Nun, nun, Herr Magister! Ich weifs schon, ihr sagt dieses Alles doch nur, um mir einen tüchtigen Beweis eurer Beredsamkeit und eures Wortvorrathes zu geben, nicht aber, als wenn ihr wirklich von dem schönen Geschlechte so dächtet, wie ihr sprechet [68]).

Polymn. Nein! nein! Ich spreche im Ernste, und halte fest dafür, dafs ein unbeweibter Mann, wie ich, einer reinen Intelligenz, einem Heros und Halbgotte gleiche.

---

67) S. 92. 68) S. 93.

Gervas. Aber auch öfter noch einer Auster, einem Schwamme, oder einem Pilze.

Polymn. Auch Horaz ist meiner Meynung; denn er sagt:

Credite Pisones! melius nil caelibe vita! und wenn ihr die Ursache wissen wollet, so erklärt er sich darüber in der zweyten philosophischen Ode, wie folgt: „Das Weib ist ein Hinderniſs der Ruhe, ein immerwährender Schaden im Hauswesen, ein täglicher Krieg, ein Kerker des Lebens, ein stets drohendes Ungewitter, ein verderblicher Schiffbruch“ [69]). Deſswegen hat auch Protagoras auf die Frage: warum er seinem ärgsten Feinde seine Tochter zur Ehe gegeben habe? geantwortet: weil er ihm nichts Aergeres als ein Weib habe geben können [70]).

Gervas. Warum sagt ihr aber denn Nichts von so vielen anderen Männern, die sich durch ihre Frauen höchst beglückt fanden? Und damit ich euch nicht in die Ferne weise, seht ihr doch unter diesem Dache selbst ein Beyspiel, nämlich an dem Herrn von Mauvissiere, dem eine Gemahlin zu Theil wurde, die nicht allein mit einer mehr als mittelmäſsigen Schönheit, sondern vielmehr noch mit einer schönen und liebenswürdigen Seele begabt ist, und durch ihren klugen Sinn, anständige Sittsamkeit und ehrbare Artigkeit ihren Gatten mit un-

---

69) Es braucht wohl keine Erinnerung, daſs von allen diesen pedantischen Weidsprüchen bey Horaz selbst nicht eine Sylbe vorkömmt; obschon derselbe Dichter nicht verschweigt, wie schlimm es oft lüsternen Buhlern ergehe, Serm. I. Satyr. 2. v. 37. etc., und wie oft eines Weibes Besitz sogar die abscheulichste Ursache eines Krieges geworden sey. Serm. I. Satyr. 3. v. 107. etc.

70) S. 94.

auflöslichen Banden an sich gefesselt hält, und alle diejenigen zu gewinnen weifs, die sie kennen. Und was soll ich erst von seiner edlen Tochter sagen, die noch kaum 16 Jahre zählt, und doch schon mehrere Sprachen so fertig spricht, dafs ihr nicht errathen könntet, ob sie eine geborne Französin, Italienerin oder Engländerin sey, die mehrere musikalische Instrumente so vorzüglich zu spielen versteht, dafs ihr nicht wisset, ob sie ein Engel oder ein Mädchen ist, und die endlich so gut und edel ist, dafs ihr zweifeln möchtet, ob sie eine Tochter des Himmels oder der Erde ist. Jeder sieht leicht, dafs sich zur Bildung ihres Geistes die Tugenden beyder Eltern eben so vereiniget haben, wie zur Bildung ihres schönen Körpers das edle Geblüt derselben zusammenfloss.

Polymn. Daher ist aber auch eine Mutter, wie Maria de Bosthel, und eine Tochter, wie Maria de Castel-nuovo, ein überaus seltener Vogel!

Gervas. So selten die vollkommenen Frauen seyn mögen, so selten möchten wohl auch die ganz vollkommenen Männer seyn.

Polymn. Doch um wieder auf unser Thema zu kommen! Das Weib ist das Symbol der Materie, und so auch umgekehrt. Wenn ihr also nicht wisset, was die Natur des Weibes sey, weil ihr nämlich nicht wisset, was die Materie ist, so studirt nur ein wenig die Peripatetiker, welche, indem sie angeben, was die Materie ist, zugleich lehren, was das Weib ist [71]).

Gervas. Ich merke nun wohl, Herr Magister! dafs euer peripatetisches Gehirn Wenig oder gar Nichts von dem begriffen hat, was gestern Theophilus

71) S. 95.

philus über die Essenz und Potenz der Materie vorgetragen hat.

Polymn. Dem sey, wie ihm wolle, ich bestehe fest auf dem Punkt, dafs der appetitus materiae erga quamvis formam, und appetitus mulieris erga quemvis virum die Quelle alles Uebels sey; denn glaubt mir nur, wenn die Materie sich je begnügen würde mit der Form, die sie gegenwärtig hat, dann würde alles Leiden und Sterben ein Ende haben, und wir würden alle sogleich ewig und unsterblich seyn.

Gervas. Aber wenn nun die Materie eines Körpers sich mit derjenigen Form begnügt hätte, welche sie etwa vor 50 Jahren hatte, würdet ihr, Herr Magister! so alt, so klug und so vollkommen seyn, als ihr jetzt seyd? — Wenn es euch nun nicht mifsfällt, noch gescheiter Weise mifsfallen kann, dafs jene frühere Form dieser gegenwärtigen gewichen ist, so klaget denn auch nicht, dafs der Wille, welcher den Naturlauf geordnet, auch gewollt hat, dafs überhaupt die Formen den Formen weichen sollen. Ich sage hier Nichts davon, dafs es für unsere Substanz ein gröfserer Vorzug ist, alles Mögliche durch Annahme der Formen werden zu können, als dieselbe Form behaltend immer dasselbe particulare Wesen zu bleiben; denn dadurch hat sie einigermafsen Aehnlichkeit mit der ewigen Wesenheit, welche Alles in Allem ist.

Polymn. Ey! ey! Ihr scheint ja beynahe wie ein Gelehrter zu sprechen, ganz gegen eure sonstige Gewohnheit. Doch wohlan! machet nun die Anwendung von dem, was ihr von der Materie sagtet, a simili auf das Weib.

Gervas. Dieſs ist nicht schwer. Doch erlaubt mir, es auf ein anderes Mal zu verschieben; denn seht, da kommen Theophilo und Dickson,

Theoph. Sehen wir nicht, dafs die Peripatetiker eben so, wie die Platoniker, die Substanz in körperliche und unkörperliche eintheilen [72])? Gleichwie sich nun diese Unterschiede auf den möglichen Umfang derselben Gattung beziehen, so ist es zugleich nothwendig, dafs auch zwey Gattungen der Formen seyen; einige nämlich transscendente (d. i. überschwengliche), die höher sind, als was immer für ein bestimmtes Genus, dergleichen sind Wesenheit, Einheit, Dingheit, item Eines und Etwas; andere hingegen sind Formen eines gewissen Genus, die von einem andern Genus verschieden sind, dergleichen z. B. die Substantialität ist, welche von dem Genus der Accidentalität verschieden ist. Die Formen der ersten Gattung unterscheiden die Materie nicht, sondern sind allgemeine Formen, welche jeder körperlichen sowohl, als unkörperlichen Substanz gemein sind, und die allerallgemeinste Wesenheit bezeichnen, welche beyden Gattungen, den körperlichen sowohl, als unkörperlichen Substanzen gemeinsam ist. „Defswegen hindert uns Nichts, spricht Avicebron, zu„vörderst eine Materie der zufälligen Formen zu erkennen (welche Materie das Compositum „selbst ist), und auch eine Materie der substantiellen Form, welche ein Theil des Compositums ist. Weil also auf gleiche Weise die erste „Materie, die wir erkennen, auf die Form des körperlichen Seyns contrahirt ist, so erkennen wir „auch eine Potenz, d. i. ein Potentielles, welches „körperliche oder unkörperliche distincte Formen „annehmen, und mithin als Auflösbares oder Unauf„lösbares in der Erscheinung sich darstellen kann.“ Ferner sagt er: „Wenn Alles, was ist (vom ersten

72) S. 96.

„und höchsten Wesen anfangend), eine ununter-
„brochene Reihe bildet, und gleichsam eine Kette
„von Abstufungen darbietet, an welcher die Be-
„trachtung von den zusammengesetzten Dingen zu
„den einfachen, und von den einfachen zu dem al-
„lereinfachsten und unbedingtesten Wesen durch
„proportionirliche und verbindende Mittelwesen,
„welche von dem einen und dem andern der bey-
„den Extreme participiren, aufsteigt [73]), so müssen
„denn wohl nothwendig (da keine Reihe ohne Ver-
„bindung, keine Verbindung ohne Mittheilung seyn
„kann), alle Dinge, die irgend einen Bestand haben,
„einen ihnen Bestand gebenden Anfang haben.“
Wozu noch kömmt, „dafs die Vernunft selbst nicht
„begreifen könnte, wie Unterschiede und Unter-
„schiedene entstehen möchten, wenn nicht ein Un-
„unterschiedenes voraus gieng (ich rede aber von Din-
„gen, die sind, weil ein bloſses Gedankending und
„ein Unding in Hinsicht auf Wirklichkeit in der
„That keinen realen, sondern nur einen nominalen
„Unterschied haben), an welchem Ununterschiedenen
„die unterscheidenden Differenzen und Formen ent-
„stehen könnten.“ Und gewifs, wie sich nicht läug-
nen läſst, dafs ebenso, wie alle sinnlich wahrnehm-
baren Dinge ein sinnlich wahrnehmbares Substrat,
alle intelligiblen Wesen eine intelligible Grundlage
oder Wesenheit voraussetzen. Daher folgt nothwen-
dig, dafs zuletzt ein allgemeines Grundwesen seyn
müsse, welches auf gleiche Weise allen sinnlichen
wahrnehmbaren, wie allen intelligiblen Wesen zum
Grunde liegt, und ihnen Bestandheit ertheilt, weil
nothwendig jedes Seyende auf ein selbst Bestand
habendes und Bestand gebendes Seyn gegründet seyn
muſs, ausgenommen, dafs das erste Wesen mit sei-

75) S. 97.

nem Seyn selbst identisch ist, weil nämlich seine Möglichkeit (potentia) unmittelbar seine Selbstverwirklichung (actus) ist, weil es Alles, was es seyn kann, zumal ist, wie wir gestern lehrten.

Ueberdiefs, wenn die Materie (selbst nach dem Geständnisse der Gegner) nicht der Körper selbst, sondern nur dasjenige ist, was demselben vorausgeht, und woraus der Körper wird, warum sollte denn dieselbe so gar sehr von der unkörperlichen Substanz toto caelo aliena seyn? Und in der That! fehlt es auch nicht an Peripatetikern, welche sagen, dafs, gleichwie in der körperlichen Substanz Etwas von dem Formellen und Göttlichen enthalten ist, also auch im Göttlichen Etwas müsse gefunden werden, was gleichsam materiell ist, damit nämlich die unteren Wesen mit dem oberen einen realen Zusammenhang haben mögen [74]). Aber die Theologen, obschon die Meisten derselben in der gemeinen aristotelischen Philosophie erzogen wurden, sollten sich hierin doch nicht über mich beschweren, weil sie doch mehr auf die heil. Schrift, als auf ihre Schulphilosophie halten sollten. „Bethe mich nicht an, sprach der Engel in der Apokalypse (XIX. 10.) zum Apostel Johannes, denn ich bin dein Bruder.“ Wenn nun der Engel, ein geistiges Wesen, sich einen Bruder der Menschen nennt, so behauptet er ja, dafs Menschen und Engel (abgesehen von ihrem formellen Unterschiede) in der Wesenheit desselben Substrates übereinkommen, und die Philosophen können für ihre Lehre sogar einen Spruch der heiligen Schrift zum Zeugnifs anführen.

Dicks. Ich weifs indessen gleichwohl, dafs ihr dergleichen nur ehrenhalber anführet; denn ihr wisset ja, dafs es einem Philosophen nicht geziemt,

74) S. 98.

für seine Lehrsätze Beweise zu erbetteln aus Quellen, die seiner Wissenschaft fremd sind.

Theoph. Sehr wahr; denn ich führe dergleichen in der That nicht als Beweis oder zur Bestätigung, sondern nur zur Ablehnung eines Verdachts an, weil ich mit der Lehre der Theologen nicht gerne im Widerspruche seyn, oder auch nur zu seyn scheinen möchte. Uebrigens lehrt auch Plotinos in dem Buche von den beyden Materien, Ennead. II. Libr. 4., dafs sogar in der intelligiblen Welt eine Vielheit und Verschiedenheit der Gestaltungen (species) sey. Daher mufs denn auch nothwendig in der intelligiblen Welt ausser den Eigenthümlichkeiten und Unterschieden derselben ein gemeinsames Wesen seyn, das die Stelle der Materie vertritt, an welchem die Unterschiede und Eigenthümlichkeiten, welche die Stelle der Formen einnehmen, vorkommen[75]). Dazu kommt noch, dafs, wie ein Weltall, das keine Unterschiede darbietet, auch keine Ordnung, und wenn keine Ordnung, auch keine Schönheit haben kann, also auch die Materie; woraus folgt, dafs das obere Weltall nicht nur als untheilbar, sondern auf seine Weise auch als getheilt und abgestuft betrachtet werden müsse, obschon die unermefsliche Vielheit seiner Gestaltungen in einem untheilbaren Wesen beschlossen liegt, welches an sich selbst schlechthin unermefslich ist. Dieses heifse ich nun die Materie, in welcher sich alle Formen vereinigen. Diese Materie, die in der Wirklichkeit so vielerley und so verschiedene Formen bietet, ist also in ihrem reinen Begriffe einförmig, im bestimmten Begriffe hingegen immer auch eine bestimmte.

---

75) S. 99.

Dicks. Nachdem ihr in dem, was ihr sagtet, in gedrängter Kürze sehr viele und sehr starke Gründe beygebracht habt, um zu beweisen, daſs eben sowohl eine erste Materie (ein passiver Anfang, aus dem Alles werden kann), als eine thätige, lebendige Möglichkeit in derselben (potentia) müsse erkannt werden, durch welche beyde Alles, was wirklich ist, verwirklichet wird, und daſs dieses nicht minder von der Verwirklichung der unkörperlichen als der körperlichen Substanzen gelte, so wünschte ich, daſs ihr nun ins Besondere zeigtet, wie denn in den vornehmsten und höchsten Wesenheiten, den unkörperlichen Substanzen nämlich, sich etwas Formloses und Unbestimmtes befinden könne? — Wie es gedenkbar sey, daſs sie dennoch keine Körper seyen? — Wie in der intelligibeln Welt, wo keine Veränderung, keine Erzeugung und Zerstörung statt hat, dennoch Materie seyn soll? — Wie wir endlich sagen können, daſs die intelligible Natur einfach sey, und dennoch auch zugleich behaupten, daſs in ihr Materie und Form sey[76]). Dieses Alles frage ich aber nicht meinetwegen, weil mir die Wahrheit bereits bekannt ist, sondern um der Andern willen, die dieses etwas langsamer und schwerer begreifen möchten, wie z. B. unser Herr Magister Polymnio und Freund Gervasio.

Gervas. Es ist in der That sehr schön von euch, Dickson, und verdient meinen und Polymnio's Dank, daſs ihr auf diejenigen Rücksicht nehmet, die nicht zu fragen sich getrauten, wie es die jenseits der Alpen herkömmliche gute Lebensart erfordert, wo beym Mahle diejenigen, welche unten sitzen,

76) S. 100.

ihre Finger nicht selbst über ihren Teller ausstrecken, sondern fein bescheiden erwarten müssen, bis man ihnen vorlegt, damit sie keinen Bissen erschnappen, welchen sie nicht erst mit einem „grofsen Dank!“ bezahlen.

Theoph. Die Fragen, welche Dickson vorgebracht hat, zu lösen, brauche ich weiter Nichts, als zu bemerken, dafs, gleichwie der Mensch in Hinsicht seiner besondern Natur von dem Löwen z. B. in Hinsicht der besondern Natur des Löwens verschieden ist, dennoch Mensch und Löwe in Hinsicht auf das höhere Genus Animal oder Substantia corporea u. s. w. ganz identisch sind, also auch auf ähnliche Weise die Materie der körperlichen Dinge in Hinsicht auf ihre eigene, von der Materie der unkörperlichen Dinge, gleichsam hinsichtlich ihrer ganzen Form erfafst, verschieden sey, gleichwohl aber die Materie im Allgemeinen ein an sich selbst Einförmiges ist, welches, wenn es räumliche Dimension und Extension erhält, körperliche, wenn es dieselben nicht erhält, geistige Substanz heifst, so, dafs also sowohl in den geistigen, wie in den körperlichen Substanzen der activen bildenden Kraft oder Potenz, die sonst auch Form heifst, eine passive, übrigens gleichfalls geistige oder körperliche Grundlage oder Potenz (sonst auch Materie genannt) zum Grunde liege und entspreche[77]). Wenn wir nun dieses eine Zusammensetzung nennen wollen, dann müssen wir geistige und körperliche Zusammensetzungen unterscheiden, und bedenken, dafs in der ideellen Welt die Materie immer in der Form selbst, in der Sinnenwelt hingegen Materie und Form immer ausser einander bestehen; dafs in jener Welt die Materie auf einmal, für immer und zu-

77) S. 101.

gleich Alles ist und hat, was sie seyn und haben kann, in dieser hingegen nie auf einmal, sondern zu verschiedenen Zeiten und nacheinander Alles wird und erhält, was sie werden und erhalten kann.

Dicks. Wenn auch einige zugeben, dafs in unkörperlichen Wesen Materie sey, so verstehen sie dieſs doch beyderseits auf eine verschiedene Weise [78]).

Theoph. Allein die geistige und körperliche Materie mag hinsichtlich auf ihre beyderseitige besondere Form auch noch so sehr von einander verschieden seyn, so ist doch eine und die andere dem Wesen nach dieselbe, da der ganze Unterschied, wie schon öfter gesagt worden ist, doch nur darin besteht, ob die Materie in die Form der Körperlichkeit contrahirt sey oder nicht, gleichwie ja auch z. B. im ganzen Thiergeschlechte das sensitive Leben überall Eins und dasselbe ist, durch die Beschränkung aber des allgemeinen sensitiven Lebens auf eine besondere Form die verschiedenen Gattungen, als z. B. Mensch, Löwe u. s. w. entstehen, die unter einander sich ausschlieſsen. Wenn ihr aber etwa entgegnen wollet, dafs das, was niemal ist, vielmehr geradezu ein Unmögliches und Widernatürliches, als ein Natürliches genannt zu werden verdiene, und deſswegen, weil die intelligible Materie sich noch nie als räumlich Meſsbares vorgefunden hat, geschlossen werden müsse, dafs die Körperlichkeit ihrem Begriffe zuwider sey, und es daher nicht wahrscheinlich sey, dafs die körperliche und unkörperliche Materie der Wesenheit nach eine sey, so setze ich hinzu, was denn daran Unmögliches sey, dafs dieselbe Materie jetzt contrahirt, jetzt nicht contrahirt sey, und folglich jetzt räumliche Dimension und

78) S. 102.

Extension habe, dann aber auch wieder nicht haben möge? — In wiefern die intelligible Materie Alles ist, was sie seyn kann, hat sie freylich auch alle Figuren, Dimensionen und Gestalten; aber deswegen, weil sie alle hat, hat sie keine ins Besondere; denn Alles dieses Verschiedene zugleich seyend kann sie nicht nebenher dieses oder jenes noch ins Besondere seyn, weil nothwendig dasjenige, was Alles ist, jedes besondere Seyn von sich ausschliefst [79]).

Dicks. Ihr behauptet also, dafs die Materie ihrer wahren Wesenheit nach eine Thätigkeit (actus) sey, und wieder, dafs besonders in den unkörperlichen Dingen die Materie mit der Form ganz dasselbe sey?

Theoph. Ja! gerade dieses behaupte ich, so wie auch, dafs hier die Potenz das Seynkönnen von dem Seyn selbst nicht verschieden sey; denn die erste Materie, so wie sie Alles seyn kann, so ist sie auch Alles.

Dicks. Die Materie ist also von der Form, und das Passive von dem Activen, das, was Alles wird, von dem, was Alles wirkt, gar nicht verschieden?

Theoph. Nein, gar nicht! Wenn wir nämlich von der absoluten Potenz und von dem absoluten Actus reden: (Deus est autem ut absolutus actus, sic et absoluta potentia.) Darum ist denn auch das höchste Wesen die äusserste Reinheit, Einfachheit, Untheilbarkeit und Einheit, weil es nämlich zumal Alles ist, und Nichts weiter werden kann, da es hingegen, wenn es ein bestimmtes Maas, bestimmte Figur, bestimmte Eigenthümlichkeit, bestimmten Unterschied hätte, nimmermehr absolut noch Alles seyn könnte.

---

79) S. 103.

Dicks. Alles also, was ein Genus in sich schliefst, ist ein Individuum?

Theoph. So ist's; denn was alle Qualitäten in sich begreift, ist nicht abermal selbst eine bloße Qualität. Aber immer ist das ein höheres Individuum der körperlichen Gattung, was alle Arten des körperlichen Seyns in sich begreift, als das, was nur eine einzige Art des Seyns darstellt; und so ist auch immer ein höheres Individuum der geistigen Art, welches alles intelligible Seyn hat, als was nur eine bestimmte Art desselben hat. Das höchste Individuum aber ist das, welches alle Arten des möglichen Seyns hat.

Polymn. Diese Lehre ist tiefsinnig, und wird schwerlich von Jedermann können gefafst werden, weil es in der That nicht leicht zu begreifen ist, wie dasselbe Wesen alle Dimension, und doch auch wieder keine einzige bestimmte, alle Formen des Seyns, und doch auch wieder keine einzige ins Besondere haben möge [80]).

Theoph. Doch ihr, Freund Dickson, versteht es doch wohl, wie dieses seyn könne?

Dicks. Ich glaube es wenigstens zu verstehen, weil ich wohl begreife, dafs die Thätigkeit (der Actus), welche Alles ist, nicht obendrein nöthig habe, noch ins Besondere dieses oder jenes zu seyn.

Polymn. Nichts kann zugleich Alles und Etwas seyn. Auch ich verstehe dieses.

Theoph. Mithin werdet ihr dann auch begreifen können, dafs wenn wir z. B. die räumliche Dimension als allgemeine Bestimmung der Materie setzen wollten, dieses, was für eine Gattung derselben (nämlich die körperliche) gilt, doch nicht für die Materie überhaupt gelten könne, weil die beyden Gattungen

80) S. 104.

der Materie, die körperliche nämlich und die unkörperliche, gerade dadurch sich unterscheiden, dafs jene auf die räumlichen Dimensionen beschränkt, diese hingegen es nicht ist. Die Materie als absolute Materie mufs also über besondere Formen erhaben seyn, und sie alle in sich begreifen, die Materie als beschränkt aber nothwendig selbst unter einer Form begriffen seyn.

Dicks. Ihr sagt mit Recht, dafs die Materie an sich keine räumlichen Dimensionen habe; denn die sie hat, empfängt sie immer durch Annahme einer bestimmten Form. Deſswegen hat sie dann auch eine andere unter der Form eines Menschen, eines Pferdes, eines Oelbaumes u. s. w., an sich aber hat sie durchaus keine, damit sie alle annehmen könne.

Gervas. Warum sagt ihr denn aber, dafs die Materie vielmehr alle Formen einschliefse, als dafs sie irgend eine ausschliefse?

Dicks. Deſswegen nämlich, weil die Materie die Formen nicht etwa wie von aussen empfängt, sondern sie vielmehr aus sich selbst hervorbringt und ausgebährt [81]).

Theoph. Eure Antwort ist gar sehr zu loben, besonders, da auch die Peripatetiker selbst zu sagen pflegen, dafs alle actus dimensionales, wodurch eine räumliche Gröfse in der Natur zu Stande kömmt, und alle natürlichen Formen aus der Potenz der Materie hervorgehen. So erklärt den Aristoteles auch Averroes, obschon ein Araber und des Griechischen unkundig, der aber manches Mal seinen Autor vortrefflich, und besser, als manche griechische Commentatoren verstand, und noch viel besser würde verstanden haben, wenn er nicht so

81) S. 105.

sehr auf die Auctorität seiner Vorgänger gesehen hätte. Averroes sagt nämlich, dafs die Materie in ihrem Wesen alle Dimensionen, aber unbestimmt, enthalte, woraus folgt, dafs die Materie sie gleichsam aus sich selbst, wie aus ihrem Schoofse hervorbringe, nicht aber nur von Aussen sich aufgedrückt erhalte. So verstand es auch Plotinos, der Fürst der jüngern Platoniker. Obschon er nämlich die Materie der sinnlichen und übersinnlichen Wesen unterscheidet, sagt doch, dafs die (erste) Materie zumal Alles seyend, und Alles schon besitzend, was sie haben kann, Nichts habe, worein sie sich verwandeln könnte, gleichwohl aber theilweise und nach einander zufolge gewisser Entwicklungsgesetze Alles werden, und sich in allerley Wesen umgestalten könne, und dafs daher aller Unterschied, alle Veränderung und alle Bewegung in der Welt entstehe. So ist also niemals, weder diese noch jene (weder die unkörperliche noch die körperliche) Materie formlos oder ohne Form, aber sowohl diese als jene Materie hat eine von der andern sehr verschiedene Form. Jene (die unkörperliche Materie) wird informirt in einem Instans der Ewigkeit; diese (die körperliche Materie) wird informirt in einem Instans der Zeit; jene ist Alles zumal, diese wird Alles, was sie werden kann, nur successive; jene ist implicite, diese wird explicite Alles; jene ist als eine Einheit, diese als eine Vielheit gesetzt u. s. w. [82])

Dicks. Ihr wollt also, verstehe ich euch recht, sagen, dafs die Materie nichts weniger als jenes Per se — Nihil der gemeinen Peripatetiker, dafs sie keine nuda potentia sine actu, kein Wesen ohne Kraft und Vollendung sey?

82) S. 106.

Theoph. So ist's! Und wenn ich sie der Form beraubt und formlos nenne, so meine ich es nicht in dem Sinne, wie z. B. das Eis ohne Wärme, und die finstere Tiefe eines Brunnens ohne Licht ist, sondern, wie die Schwangere noch ohne ausgebildete Leibesfrucht ist, wovon sie jedoch den Keim bereits als Lebendigen in sich trägt, und wie auf einem Hemisphärium der Erde es Nacht ist, doch so, dafs es durch blofses Umwenden wieder Tag werden kann.

Dicks. Hier sehen wir also, wie sogar an diesen sinnlichen Dingen Actus und Potentia öfter zusammenfallen; und sollten denn nicht diese sinnlichen Dinge mit den übersinnlichen zuletzt der Materie und Form nach übereinkommen?

Theoph. Darüber mögt ihr selbst entscheiden, ob ihr nämlich ohne diese Bedingung vom Sinnlichen zum Begriffe, ich sage nicht des höchsten und ersten Wesens (welches unserer Erkenntnifs unzugänglich ist), sondern nur zum Begriffe der Seele des Weltalls, welche die Form und Potenz des Alls ist, aufsteigen könntet, darin endlich alle Dinge Eins sind, welche Einheit zu erkennen die Aufgabe und der Zweck aller Philosophie und Naturbetrachtung ist; denn von der übernatürlichen Wissenschaft und Erleuchtung will ich hier nicht reden, weil sie sich theils nicht erzwingen läfst von denen, welchen sie versagt ist, theils weil sie ohnehin bey denjenigen keinen Widerspruch findet, welchen sie verliehen worden, noch je finden kann, indem ihre Ueberzeugungskraft nur übernatürlich ist.

Dicks. Dieſs ist gewifs [83]).

Theoph. Aber auch dieſs ist gewifs, dafs diejenigen von übernatürlicher Erkenntnifs noch ferne

83) S. 107.

sind, welche glauben, dafs Alles, was ist, körperlich sey, und zwar entweder einfach, wie z. B. der Aether, oder zusammengesetzt, wie die übrigen himmlischen und irdischen Körper, und die über und ausser der unendlichen Welt und den Gebilden derselben weiter keine Gottheit suchen, kurz, die nur Weltweise, aber keine Gotteswe ise sind. Und nun glaube ich, dafs ihr mich verstanden habet.

Dicks. Vollkommen, wie ich glaube. Ich schliefse nämlich aus eurer Rede, dafs die Materie, wenn wir nicht bey der Natur und den natürlichen Dingen stehen bleiben, eine höhere Prärogative haben müsse, als diejenigen ihr zugestehen, die sie weiter für nichts, als für das bloſse passive Substrat der Formen mit unbestimmter Receptivität begabt ausgeben, und folglich für ein Namen- und Bestimmungsloses ohne alle Activität halten. Diese aristotelische Angabe scheint sogar einigen Cucullatis anstöſsig, weswegen sie, um ihren Schulgötzen Aristoteles zu entschuldigen, sagen, die Materie habe wenigstens einen actum entitativum (d. i. eine Thätigkeit, wodurch sie ein Wesen sey), und dadurch sie (obschon sie nicht simpliciter ein Ding (ens) heifsen könne) doch von einem bloſsen Unding verschieden sey, dergleichen in der Natur gar nicht vorhanden ist, als z. B. eine Chimaera, oder was immer für ein anderes erdichtetes Wesen; denn die Materie hat doch wenigstens ein Seyn, obschon noch ohne einen bestimmten Modus und eine bestimmte Dignität, als welche von der Actualität abhängen, dergleichen die Materie an und für sich nicht hat. Aber auch jenes unbestimmte ärmliche Seyn ist (nach jenen Cucullatis) schon hinlänglich, die Materie von einem bloſsen Undinge oder einer absoluten Erdichtung zu unterscheiden. Aber da möchte ich

wohl den Aristoteles in eurem Namen fragen? Warum, o Fürst der Peripatetiker! willst du lieber, dafs die Materie Nichts sey, weil sie keinen bestimmten Act und keine bestimmte thätige Form hat, als, dafs sie gerade defswegen Alles seyn sollte, weil sie keinen bestimmten Act, sondern alle, obschon nur erst in der gröfsten Confusion hat? — Weifst du denn nicht, dafs da, wovon Entstehen neuer Formen in der Materie und von der Erzeugung der Dinge die Rede ist, Jedermann zu sagen pflege, dafs die Formen aus dem Schoofse der Materie hervorgehen und sich entwickeln, und hast du je einen Menschen behaupten hören, dafs die Naturdinge ihre Formen durch blofse äussere Einwirkung erhielten, wie die Kunstprodukte [84]? Weifst du nicht, dafs alle Leute, deren Kopf nicht von Jugend auf verschoben worden ist, viel natürlicher finden, die Materie als dasjenige zu beschreiben, woraus alle Naturdinge hervorgehen, als von ihr, wie von einer todten Masse zu sagen, sie sey dasjenige, woraus Alles (durch fremde Einwirkung) gemacht wird?

Polymn. Certe consuevit dicere etiam ipse Aristoteles cum suis: „potius formas educi de potentia materiae, quam in illam induci; emergere potius ex ipsa, quam in ipsam ingeri.“ Aber es beliebte ihm nun einmal, Thätigkeit (actum) blos die Entwickelung zu nennen, und nicht auch die complicirende Einschliefsung. Darum behauptete er, dafs die Materie an sich keine Thätigkeit (actum) habe.

Dicks. Allein, lieber Herr Magister! das entwickelte und verwirklichte sinnliche Daseyn der Materie constituirt ja sogar nicht das Wesen der

84) S. 108.

Materie an sich, dafs es vielmehr nur Folge und Wirkung davon ist, gleichwie ja auch das principale Wesen des Holzes nicht darin besteht, dafs es z. B. eine Bettstatt sey, sondern vielmehr die Möglichkeit, dafs es auch eine Bettstatt seyn könne, in dem Wesen des Holzes enthalten ist, nichts davon zu sagen, dafs in einem ganz andern und höhern Sinne das Werden der Dinge aus der Materie, als das Werden der Kunstprodükte aus ihrem Stoffe zu verstehen sey, indem nämlich die Kunst an der Materie die Form nur darstellt, entweder durch Entziehung oder Hinzusetzung, die Natur aber aus der ihrigen Alles macht durch Absonderung, Ausgeburt und Ausflüsse, wie Pythagoras, Anaxagoras, Demokritus und alle ältern Physiker lehrten, welchen auch Moses beystimmt, indem er in Beschreibung der Weltschöpfung den Schöpfer sagen läfst: Es bringe das Wasser und die Erde hervor ihre Geschöpfe, die das Leben haben in sich selbst [85]); denn was heifst dieses, als sagen: Es bringe die Materie hervor aus sich selbst Lebendiges, besonders, weil nach Moses das Wasser die erste Materie ist, über welche der Geist Gottes ursprünglich hernieder kam, ihr die hervorbringende Kraft ertheilte, und von dem himmlischen das irdische Wasser, dann dieses letztere abermal von dem Trockenen sonderte. Wurde nun aber die Schöpfung, wie wir sie jetzt sehen, durch Sonderung der Materie vollbracht, wie alle genannte Philosophen und selbst Moses behaupten, so müssen wir ja, anstatt zu sagen, dafs die Materie ursprünglich formlos und leblos war, vielmehr sagen, dafs sie ursprünglich alle Formen und alles Leben im Keime in sich beschlofs, und dafs sie mithin als göttliche

und

85) S. 109.

und wohlthätige Erzeugerin, Gebährerin und Mutter aller Dinge anzusehen sey [86]). Darum wundre ich mich auch nicht wenig, wie doch die Peripatetiker das Gleichniſs von der Kunstproduction nicht weiter fortgesetzt und bemerkt haben, daſs die Kunst von mehreren Stoffen, welche sie kennt und bearbeitet, immer denjenigen für besser und vortrefflicher hält, der weniger der Zerstörung unterworfen ist, eine gröſsere Dauerhaftigkeit verheiſst, und mehrere Formen anzunehmen fähig ist, weſswegen dann z. B. das Gold höher geachtet wird, als Holz, Stein oder Eisen. Was müssen wir nun erst von der ersten Materie überhaupt halten, aus welcher Menschen, Thiere und Pflanzen, Gold und andere Metalle, sammt Steinen und Erden, kurz, alle natürlichen Dinge werden. Dasjenige also, o Aristoteles! was der Grund und das Fundament aller Actualität (Wirksamkeit und Verwirklichung) ist, von dem behaupte ich, daſs es in actu (ein kräftiges und wirkliches) sey und seyn müsse, und ein solches, was nimmermehr vernichtet werden kann, sondern ewig währt. Und siehst du denn nicht, daſs mithin die Materie noch vielmehr wirklich seyn müsse, als deine Formen und Entelechien, die in der Zeit verschwinden und entstehen, also zwar, daſs, wenn du in diesen Formen eine Beharrlichkeit suchst, und gleichwohl nicht zu den phantastischen Ideen des Platon's, deines Feindes, Zuflucht nehmen willst, dich gezwungen siehst, zu behaupten: daſs deine angeblichen specifischen Formen entweder permanente Actualität in der bloſsen Hand des Schaffenden haben (und dann sind sie nicht selbst unmittelbar producirend, wie du doch willst) [87]); oder, daſs sie ihre permanente Actualität in der Materie

86) S. 110. 87) S. 111.

haben; und dann wirst du genöthiget, zu bekennen, dafs deine Formen Principiate, nicht Principien, nicht ein Anfang, sondern etwas Angefangenes seyen. Dann aber mufs nothwendig den Formen weniger Bestand und Actualität zukommen, als der Materie, und die Formen müssen mehr Accidentelles, die Materie hingegen mehr Substantielles seyn, da du doch das Gegentheil behauptetest.

Theoph. In Wahrheit weifs Aristoteles wirklich nicht, was er antworten soll auf die Frage, wo denn die Formen (welche als Principien der Dinge bleibend seyn müssen) immerwährende Permanenz haben? wenn er nicht gestehen will, dafs sie diese in dem Schoofse der Materie haben, woraus sie hervorgehen. Aber daraus würde gegen ihn folgen, dafs in der That die Materie der Urquell aller Actualität sey, nicht aber Prope-nihilum, wie er die Materie nannte. — Soll ich euch noch weiter zeigen, in welchen Abgrund von Ungereimtheit Aristoteles sich hier verwickelt habe, indem er lehrte, dafs die Materie ursprünglich nur in der Möglichkeit (potentia), nicht in der Wirklichkeit (actualitate) sey? — Fraget ihn: wann und wie sie denn in Actualität übergehe? Er und der grofse Haufen seines nachbetenden Pöbels werden antworten: „wenn sie eine Form erhält [88]). Fraget sie weiter: was denn dasjenige sey, dem ein neues Seyn mitgetheilet wird? — Sie werden zu ihrer Beschämung antworten: Das Zusammengesetzte (compositum), nicht die Materie, weil nämlich die Materie nicht von Neuem wird, sondern immer bleibt, und sich nicht verändert. So wie ja auch bey den Kunstproducten, wenn z. B. aus Holz eine Statue wird, Niemand sagt, dafs das

88) S. 112.

Holz eine neue Wesenheit erhalten habe, weil ja das Holz nicht mehr oder weniger Holz geblieben ist, als es ehevor schon war, sondern nur, dafs das Verfertigte aus dem Holze eine neue Form erhalten habe. Wie wollen sie also noch ferner sagen, dafs die Materie in potentia sey, da sie nie von neuem wird, sondern bey allem Wechsel der Formen unverändert bleibt. Das, was sich verändert, sich vermehrt, sich vermindert, ist ja nach den Peripatetikern selbst das Compositum, nicht die Materie; diese selbst erhält also auch durch Annahme oder Ablegung einer Form in Hinsicht auf Wesenheit und Substanz weder gröfsere noch geringere Verwirklichung oder Wirksamkeit; mithin kann auch nicht gesagt werden, die Materie stehe in Hinsicht auf die Formen in mera potentia; denn dieser Ausdruck schickt sich nur für dasjenige, was in Bezug auf ein anderes in immerwährender Veränderung oder Bewegung mufs gedacht werden, und nicht für die Materie, die gerade umgekehrt ein an sich Unwandelbares, Bestand habendes und Bestand gebendes ist. Die Materie ist daher eine potentia indistincta ab actu (eine von der Wirklichkeit selbst nicht verschiedene Möglichkeit) wie ich es schon vielfach erklärt habe [89]).

Polymn. Nun aber seyd so gut, Theophilo, und sagt auch Etwas über den Appetitus materiae ad formam, damit der Streit, in den ich mit Gervasio verwickelt bin, entschieden werde.

Gervas. Ja, Theophilo! seyd so gut; denn der Herr Magister hat mir vorhin den Kopf toll gemacht mit seinem Gleichnisse zwischen den Weibern und der Materie, indem er behauptet, dafs die

89) S. 113.

Natur, nach allen Formen, wie das Weib unersättlich nach allen Männern gelüste.

Theoph. Da die Materie von der Form Nichts erhält, wie wir bewiesen haben, warum soll sie denn nach der Form verlangen? Und ist denn die natürliche Form Etwas, das die Materie gleichsam wie von Aussen erhalten müfste? Sie hat ja vielmehr alle Formen schon in sich, und bringt sie aus ihrem ewig fruchtbaren Schoofse hervor; wie wollt ihr denn, dafs sie nach diesen Formen, als etwas Aeussern, das ihr noch abgeht, sich sehnen sollte? — Zudem kann sie nicht wohl nach äussern accidentellen Formen, die mit jedem Tage sich verändern, grofses Verlangen haben; denn ordentlicher Weise sehnt jede Natur sich nur nach dem, wodurch ihre Vollkommenheit vermehrt wird. Was kann nun aber eine zerstörbare Form zur Vollkommenheit eines unzerstörbaren Wesens beytragen, welches, wenn man es recht betrachtet, wohl gar ein göttliches Wesen ist, nämlich ein göttliches Seyn, in wieferne aus ihm Alles wird; nicht in wieferne es alles Wirkliche wirkt, wie es wahrscheinlich auch David von Dinante meint, welchen so viele unrecht verstanden, und so seine Lehre verketzert haben. Die Materie kann also nicht nach der Form verlangen wegen der Erhaltung, weil ein Zerstörbares zur Erhaltung des Unzerstörbaren Nichts beytragen kann. Vielmehr müfste die Form nach der Materie verlangen, weil die Form der Materie bedarf, um zu bestehen [90]). Nichts zu sagen, dafs Niemand noch behauptet habe, Zerstörung trete ein, wo die Form die Materie verläfst, sondern vielmehr umgekehrt, Zerstörung begimne, wo die Materie eine alte Form abwirft, um eine neue anzunehmen; auch

90) S. 114.

nichts zu sagen, dafs nicht mehr Grund vorhanden sey, zu behaupten, die Materie verlange nach der Form, als sie hasse diese, indem sie doch von den vergänglichen Formen nimmermehr eine bestimmte verlangen und annehmen kann, ohne eine andere zu fliehen und abzuwerfen, ja immer mehrere abwerfe, als annehme, und angenommene behalte.

Gervas. Nun! da liegen also die Bollwerke des Herrn Magisters zerstört im Schutte, und nicht allein die seinigen, sondern auch alle der übrigen Peripatetiker.

Polymn. Parcius ista viris tamen objicienda memento!

Dicks. Genug für heute! Morgen wollen wir uns wiedersehen!

5. Gespräch.

Von dem Einen; — Dafs das Eins ganz im Ganzen, und ganz, obschon nicht auf dieselbe allgemeine und unendliche, sondern nur auf eine besondere und endliche Weise in allen Besonderen sey; — Dafs alle Gegensätze durch Besonderung aus dem Eins hervorgehen, und durch Vereinigung sich wieder in demselben aufheben [91]).

Theoph. So ist denn also das All Eins unendlich und unbeweglich; denn es giebt nur eine absolute Möglichkeit (potentia), und nur eine absolute Wirklichkeit (actus), nur eine Weltseele (forma sive anima mundi), und nur eine Urmaterie (materia oder corpus), nur ein Ding und eine Wesenheit, nämlich das Höchste und Beste selbst, zu dessen Wesenheit es gehört, unerfafslich, unbestimmbar und unbegreifbar zu seyn, folglich auch weder Ende noch Gren-

91) S. 115.

zen zu haben. Als unendlich und unermeſslich ist es dann auch nothwendig örtlich-unbeweglich; denn es kann seinen Ort nicht verändern, da es Nichts ausser sich hat, indem es selbst Alles ist. Eben so ist es unerzeugbar (ingenerabile), weil es kein Seyn, oder irgend eine Form des Seyns ausser ihm giebt, die es annehmen könnte, weil es schon alles Seyn und alle Formen in sich beschlieſst [92]). Nicht weniger ist es unzerstörbar, weil Nichts ist, noch gedacht werden kann, worein es sich verändern könnte, da es selbst alle Dinge ist. So kann es gleichfalls weder ab- noch zunehmen, da es unendlich ist, noch durch Einwirkung von Aussen verändert werden, da es Nichts ausser sich hat, was auf dasselbe einwirken könnte, und es selbst alle Gegensätze in seiner Wesenheit in Einheit und Uebereinstimmung enthält. Es ist nicht Materie; denn es hat keine bestimmte Gestalt, und kann nie eine bestimmte erhalten. Es hat keine Begrenzung, und kann nie eine haben. Eben so wenig ist es aber auch eine Form; denn dasselbe bildet und formet nicht irgend ein besonderes Wesen, weil es selbst jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maas genommen werden, es begreift nicht, und wird nicht begriffen, weil es nicht gröſser noch kleiner ist, als es selbst, es vergleicht sich nicht, und kann nicht verglichen werden; denn es ist nicht Eins und ein anderes, sondern es ist Eins und dasselbe.

Da es nun Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn, und ein anderes, noch Theile und Theile, folglich ist es auch kein Zusammengesetztes [93]). So sind auch die Unterschiede (termini), die es in sich beschlieſst, keine Unterschiede; denn es

92) S. 116. 93) S. 117.

ist eine Form und nicht, eine Materie und nicht, eine Seele und nicht, weil es alles dieses ohne Unterschied ist; indem es ja Eins und Alles ist. In wieferne seine Höhe ganz gewifs nicht gröfser noch kleiner ist, als sein Perimeter, d. i. seine Länge und seine Tiefe, so mag man es billig eine Sphäre heifsen; allein es ist keine Sphäre; denn in der Sphäre sind Länge, Höhe und Tiefe dasselbe, weil sie gleiche Grenzen haben, und keine aller drey Dimensionen unendlich ist; im Weltall hingegen sind Höhe, Länge und Tiefe dasselbe, weil gerade umgekehrt alle drey Dimensionen unendlich sind, und keine Grenzen haben. Wenn nun aber das Unendliche, wie es offenbar ist, keine Hälfte, Viertheile u. s. w. haben kann, so sind dann in demselben überhaupt keine proportionalen Theile, welche sich vom Ganzen unterschieden; denn ein Theil des Unendlichen kann nicht anders als selbst unendlich seyn, und ist also vom Unendlichen in der That nicht unterschieden, sondern durchaus Eines mit demselben. Das Unendliche ist also Eines, unendlich und untheilbar [94]).

Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht von dem Tage, der Tag nicht von dem Jahre, das Jahr nicht von dem Jahrhunderte, und das Jahrhundert nicht von dem Augenblicke, und auf gleiche Weise in dem unendlichen Raume die Spanne nicht von der Meile unterschieden seyn; denn das eine dieser Maafse hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältnifs als das andere. Auf gleiche Weise ist zwischen dem unendlichen Seyn und dem Seyn eines Menschen, einer Ameise, oder dem eines Weltkörpers überall kein Verhältnifs; denn dem All-Seyn ist keine dieser besondern

94) S. 118.

Formen, weder näher, noch ferner, weil nämlich im Unendlichen alles Besondere in der Itendität gesetzt ist. Wenn nun aber alle besondern Wesenheiten im Unendlichen nicht als Anderes und Anderes, sondern vielmehr als Dasselbe enthalten sind, so ist denn auch im Unendlichen keine Zahl oder Vielheit. Darum ist das Unendliche abermal Eins und unveränderlich, und weil es schon actu Alles hat, was es der Potenz nach haben kann, so ist dann auch in ihm die Möglichkeit von der Wirklichkeit gar nicht verschieden. Im Universum ist daher auch nicht der Punkt von der Linie, die Linie von der Fläche, die Fläche von dem Körper verschieden, weil ja eben die Möglichkeit von der Wirklichkeit, und das Implicitum von dem Explicitum nicht verschieden ist [95]).

Daher können wir denn auch zuverlässig behaupten, dafs im Universum alles Mittelpunkt, oder vielmehr, dafs der Mittelpunkt überall, die Circumferenz aber, in soferne sie vom Centrum verschieden ist, nirgends sey, oder auch umgekehrt, dafs die Circumferenz überall, das Centrum selbst aber, in soferne es von der Circumferenz verschieden ist, nirgends sey.

Hiemit ist also offenbar und erwiesen, dafs es nicht nur nicht unmöglich, sondern vielmehr schlechthin nothwendig sey, dafs das Eins, welches das beste, höchste und unbegreiflichste ist, Alles, überall und in Allem sey. Darum war es auch keine leere Rede, dafs Zeus alle Dinge erfülle, dafs er allen und jeden Theilen des Weltalls einwohne, dafs er der Mittelpunkt aller Wesen, dafs er das Eins im All, und Alles in Einem sey, welcher, indem er alle

95) S. 119.

Dinge und alle Wesenheiten in sich enthält, eben dadurch beweiset, dafs Alles in Allem sey [96]).

Wenn ihr mich nun fragt, wie denn die Dinge sich verändern, und eine besondere Form in eine andere übergehen könne? so antworte ich, dafs keine Veränderung ein anderes Seyn, sondern immer nur einen andern Modus des Seyns zu gewinnen suche. Und diefs ist dann auch der einzige Unterschied zwischen dem Weltall und den besondern Dingen, die es enthält, dafs nämlich das Weltall alle Modos des Seyns zugleich hat, kein besonderes Ding aber alle Modos des Seyns zugleich haben kann. Allein, obschon Alles in Allem enthalten ist, so ist doch deswegen nicht Alles in Jedem auf alle Weise und gänzlich, d. i. als Alles enthalten, obschon übrigens auch Parmenides Recht hatte, der lehrte, dafs nur ein Ding, eine Substanz, eine Wesenheit sey, welche unendlich und unbegrenzt sowohl in Hinsicht auf Seyn, als auch auf Dauer, Gröfse und Kraft seyend, eben darum weder schlechthin der Anfang, noch schlechthin das Angefangene heifsen könne [97]).

Dieses mit den Naturphilosophen gehörig überlegend, und die abstrahirenden Logiker ihrer Phantasie überlassend, finden wir demnach, dafs alles dasjenige, was Unterschied und Vielheit constituirt, ein blofses Accidenz, und eine Folge der Figur und Complexion, und auf gleiche Weise, dafs jedes zeitliche Entstehen nur ein Uebergang vom Seyn zum Andersseyn (Alteration) sey, wobey die Substanz immer ungeändert bleibt, weil sie in der That nur eine und ein einziges unsterbliches Wesen ist. So verstand es wahrscheinlich Pythagoras, welcher lehrte, den Tod nicht zu fürchten, sondern

96) S. 120. 97) S. 121.

ihn als bloſse Umwandlung anzuschauen; so verstanden es alle alten Physiker, die behaupten, daſs Nichts der Wesenheit nach entstehe noch vergehe; so verstand es endlich auch Salomon, welcher spricht, daſs nichts Neues geschehe unter der Sonne, sondern daſs Alles, was ist, schon ehedem war.

Sehet also und behaltet es wohl, wie alle Dinge im All, und das All in jedem Dinge, wie wir in ihm, und es selbst in uns ist, und hiemit alles auf eine vollkommene Einheit zurückkömmt; wie Nichts ist, das den Geist forttreiben, Nichts, worüber er sich verwundern soll, weil ausser dem Einen, das allein stätig und bleibend und ewig ist, alles andere durchaus eitel und nichtig ist [98]).

Nur diejenigen Philosophen, die dieses Eins gefunden haben, haben die Weisheit gefunden; denn die Weisheit ist in der That mit der Wahrheit und Einheit dasselbe. Nun haben zwar Alle gewuſst zu sagen, daſs das Wahre, das Eins, und das Wesen dasselbe sey; aber nicht Alle haben den Spruch verstanden. Aristoteles unter andern, welcher das Eins nicht wiederfinden konnte, sondern fand eben darum auch weder das Wesen, noch das Wahre, weil er nämlich das Wesen nicht als Eins, das Eins nicht als das Wesen erkannte, und alle seine abstracten Begriffe und Distinctionen helfen ihm doch so wenig zur wahren Einsicht, daſs er vielmehr im Gegentheil fast überall als trockenen Sophisten sich darstellt, der durch boshafte Erklärungen und leichtsinniges Geschwätz sich bemühet, die gründlichen Lehren der Alten zu miſsdeuten und zu verschreien; vielleicht nicht

98) S. 122.

so fast aus Mangel des Verstandes, als aus Neid und grenzloser Ehrsucht.

Dicks. Wenn dann also das Weltall als das wesenhafte, wahre, unendliche und unermefsliche in allen seinen Theilen ein All ist, dann ist es fürwahr es selbst überall, folglich mufs dann auch jedes Ding, das im All enthalten ist, in Beziehung auf das All ohne örtliche Beziehung seyn, dergleichen im All nicht statt haben kann, aufser nur zwischen Theilen und Theilen [99]). Jedes Ding also, welches wir erfassen können, weil es dasjenige in sich hat, was Alles in Allem ist, und allein allen Dingen Bestand zu geben vermag, und auch giebt, hat auf seine Weise die ganze Weltseele in sich (auf seine Weise nämlich, nicht aber auf alle Weise, wie oben schon erinnert worden ist); denn die Weltseele ist eben ganz im Ganzen, und ganz in jedem Theile des Weltalls enthalten. Gleichwie daher der Akt (die bethätigende, beseelende Kraft des Weltalls) Eins ist, und nur für ein einiges Seyn kann gehalten werden, so ist denn auch im ganzen Weltall keine Vielheit der Substanz oder desjenigen, was allein ein wahrhaft Seyendes ist, zu finden.

Zudem weifs ich ja, dafs ihr als erwiesene Wahrheit ansehet, dafs jeder dieser unendlich vielen Weltkörper, welche wir im Macrocosmus unterscheiden, in demselben nicht wie in einem Behältnisse, d. i. wie in einem beschliefsenden und absondernden Raume, sondern wie in einem behaltenden und Bestand ertheilenden Wesen, d. h. wie in einer wirkenden, erhaltenden und bewegenden Urkraft und Uranfang enthalten seyen; weswegen denn auch diese Körper nur unter einander nicht in Hinsicht auf das All selbst, da sie ja in demselben und das-

99) S. 123.

selbe in ihnen beschlossen ist, örtlich sich bewegen, und allein bewegen können.

Eben so ausdrücklich wollt ihr, dafs, gleichwie die menschliche Seele (selbst nach der gemeinen Rede) als untheilbares und einziges Wesen, ganz in ihrem ganzen Leibe, und dennoch auch ganz (wiewohl auf eine besondere Weise) in jedem Theile desselben gegenwärtig ist; also auch die Weltseele als die Essenz des Ganzen, ganz im ganzen unendlichen Weltall, und doch auch ganz in jedem der einzelnen Dinge ist, dafs also in der That das ganze Weltall und jeder Theil desselben der Substanz nach Eins sind [100]).

Diese nannte daher Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche, Unwandelbare, und wie auch seine Lehre, die ungewifs ist, weil sie durch keinen ganz zuverlässigen Berichterstatter auf uns gekommen ist, beschaffen seyn mochte, so steht doch dieses einmal fest, dafs Alles, was wir an den Körpern in Hinsicht auf Bildung, Complexion, Figur, Farben und andere Eigenthümlichkeiten sehen, nichts anders, als die Verschiedenheit des Aussehens (vultus) einer und derselben Substanz, und mithin weiter Nichts, als eine vergängliche Gestaltung der Einen unvergänglichen und ewigen Wesenheit sey, worin alle Formen, Figuren und Glieder, wiewohl noch ohne Unterschiede, und nur wie die Glieder des Körpers in ihrem Keime eingewickelt vorhanden sind, wovon die Entwickelung nicht eigentlich eine andere und neue Wesenheit hervorbringt, sondern nur gewisse Eigenschaften, Unterschiede, Zufälligkeiten und Abstufungen an derselben Substanz in Wirklichkeit und Vollendung hervortreten.

100) S. 124.

Die Bemerkung aber vom Samen in Hinsicht auf die Glieder des thierischen Leibes gilt auch von der Speise in Hinsicht auf den Chylus, das Blut, das Serum oder Phlegma, das Fleisch und den Samen, ja auch von andern Dingen, woraus die Speise selbst bereitet wird, und so von der nächsten Stufe der Natur immer weiter hinaufsteigend, wo nicht zum absoluten Höchsten (nämlich noch über das physische All, den Gegenstand der Philosophie, zur Höhe des Urbildes, dem Gegenstande des theologischen Glaubens), doch wenigstens zur ursprünglichsten und allgemeinsten Wesenheit, die Eins und Alles ist, und schlechthin das Ding aller Dinge, oder das Seyende an sich heifst, und die Grundlage (fundamentum), so wie der Bestand gebende Anfang (das Princip) aller verschiedenen Arten und Formen ist.

Gleichwie also in der bildenden Kunst die eine Substanz des Holzes z. B. jedem Maafse und jeder Figur unterliegt, die nicht Holz, sondern nur Etwas am Holze sind, so ist auch in Hinsicht auf die erste Substanz Alles, was die Unterschiede der Gattungen, Arten und Einzelnheiten nach ihren Figuren, Complexionen und Eigenschaften begründet, kurz Alles, was dem zeitlichen Entstehen und Vergehen, der Veränderung oder Verwandlung unterliegt, nicht das Seyn oder die Wesenheit selbst, sondern nur eine zufällige Bestimmung, d. i. ein Vorübergehendes im Zustande desselben; denn die Wesenheit selbst ist Eins, eine unendliche, unbewegliche Grundlage und Materie, aber auch eben sowohl ein unendliches, ewiges Leben und Seele; mithin das Wahre und Gute selbst.

Ferner behauptet ihr, dafs eben darum, weil das unendliche Wesen durchaus einfach und untheilbar, auch wirklich ganz im Ganzen, und ganz

in jedem Theile ist (wie wir nämlich Theile im Unendlichen, aber keine Theile des Unendlichen zugeben), es sich gar nicht einmal denken lasse, dafs z. B. die Erde oder die Sonne ein Theil der einen Substanz seyn soll, wohl aber gar sehr erlaubt zu sagen, dafs die eine Substanz auf eine bestimmte Weise auch in dem Theile des Weltalls sey, welcher Erde oder Sonne heifst, weil nämlich Ausdrücke von quantitativen Theilen und Unterschieden, welche ein Verhältnifs und nichts Absolutes bezeichnen, nicht von der Substanz selbst, sondern nur von Bestimmungen und Zuständen derselben gebraucht werden können [1]); denn die eine höchste Substanz, in welcher Möglichkeit (potentia) und Wirklichkeit (actus) gar nicht verschieden sind, gleichwie sie absolute Alles seyn kann, so ist sie auch complicite das unendliche und unbegrenzte Eins an sich, das alles Seyn und alle Formen desselben begreift, und ist zugleich auch entwickelt (explicite) in allen den natürlichen Dingen in bestimmter Möglichkeit und Wirklichkeit (potentia et actus), wie wir sie vor unsern Augen sehen.

Eben defswegen wollt ihr dann auch, dafs das Gezeugte, das Zeugende und das, woraus es erzeugt wird, der Substanz nach dasselbe seyen, und ich glaube daher, dafs auch der Ausspruch des Heraklit in eurem Ohre kein Mifston sey, dafs nämlich alle Dinge ein Ding seyen, das durch seine Veränderlichkeit alle Dinge in sich hat, in welchem mithin, weil es alle Formen in sich hat, auch alle Bestimmungen (Definitionen) zukommen, und an dem sogar alle Widersprüche sich bewahrheiten; folglich auch wahr, dafs die Substanz oder das Eine

1) S. 126.

der Grund der Vielheit aller erscheinenden Dinge sey, oder auch nicht sey.

Theoph. Alles dieses ist, wie ihr saget. Aber ich wünschte sehr, dafs ihr euch auch folgende Punkte dieser höchst wichtigen Lehre, welche in der That die einzige feste Grundlage aller wahren Einsicht in die Naturgeheimnisse ist, wohl einprägtet: 1) dafs es eine und dieselbe Stufenfolge sey, wodurch die Natur in der Erzeugung ihrer Producte hernieder steigt, und der Verstand in der Betrachtung von dem Endlichen zu dem Unendlichen aufsteigt, und dafs dieser, wie jene, von einem Extreme zum andern durch eine Vielheit von Mittelgliedern übergehe [2]), nichts zu sagen, dafs die Peripatetiker, und selbst viele Platoniker, zur Hervorbringung der unendlichen Vielheit der Dinge einerseits zwar einen actum purissimum (einen thätigen, weltschöpferischen Geist), andererseits eine potentiam purissimam (eine in Alles zu actualisirende Möglichkeit) eine Alles in sich befassende Urmaterie voraussetzen, was einige andere durch die Metapher ausdrücken, dafs nämlich zur Erzeugung und Constituirung so vieler abgestuften Unterschiede der Formen, Gebilde, Gestaltungen und Figuren Finsterniss und Licht zusammenwirken, welchem zufolge denn diese, so wie zwey Principien, also auch zwey Urheber aller Dinge annehmen, während andere dagegen als Feinde der Vielherrscherey (Polyarchie) und Freunde der Monarchie vielmehr urtheilen, dasselbe Eins sey einerseits Abgrund und Finsterniss, anderntheils aber Klarheit und Licht, worin jedoch selbst wieder ein undurchdringliches Dunkel waltet (ut tenebra, ita et lumen). Vergl. ob. S. 87.

2) S. 127.

2) Habt ihr zu erwägen, dafs der Verstand sich der sinnlichen Imagination, mit der er verbunden ist, überlassend, indem er zu mathematischen Figuren seine Zuflucht nimmt, damit er durch sie oder andere Gleichnisse das Seyn und die Wesenheit der Dinge begreife, abermal sich genöthigt sieht, die Vielheit und Verschiedenheit der Arten auf eine und dieselbe Wurzel zurückzuführen, wie z. B. Pythagoras, der die Zahlen als die besondern Anfänge (principia specifica) der Dinge setzte, als Grundlage, Urprincip und Substanz die Einheit annahm. Ebenso Plato und andere, welche die verschiedenen Arten der Dinge aus den geometrischen Figuren der Urelemente ableiteten, den Punkt, oder vielleicht auch die Ineinsbildung aller drey Dimensionen als die Grundlage, Substanz und das Allgemeine, worin aller Unterschied der Figuren unentwickelt beschlossen liegt, annahmen; denn dieses (die Ineinsbildung der drey Dimensionen) scheint Plato durch sein Grofses, jenes (den Punkt) durch sein Kleines verstanden zu haben, welche beyde (das Grofse und Kleine) zusammengenommen er die besondern Anfänge (principia specifica) aller Dinge nennt, und welche sich selbst wieder auf das Eins reduciren, wie alles Theilbare auf ein Untheilbares [5]).

Diejenigen also, welche wollen, dafs das Eins der Bestand gebende Anfang (principium substantiale) aller Dinge sey, setzen die Dinge als Zahlen: diejenigen hingegen, welche den Punkt als Bestand gebenden Anfang annehmen, setzen die Dinge als Figuren; beyde aber kommen darin überein, dafs sie ein Untheilbares als Anfang setzen. Die bessere und reinere Ansicht ist aber die des Pythagoras, und jener des Platon vorzuziehen, weil die Einheit

5) S. 128.

heit die Ursache und der Grund der Untheilbarkeit oder des Punktes ist, nicht aber umgekehrt, und daher jene ein allgemeinerer Anfang ist, als dieser.

Gervas. Woher kommt es denn aber, dafs Platon, welcher doch nach Pythagoras lehrte, nicht Gleiches oder Besseres lehrte als dieser.

Theoph. Wahrscheinlich aus Eitelkeit, weil er nämlich höher schätzte, selbst als Meister angesehen zu seyn, obwohl Schlechteres und auf eine weniger genaue Weise vortragend, als Besseres und auf bessere Weise lehrend, für den Schüler eines Andern angesehen zu werden; denn ich kann nicht zweifeln, dafs er selbst sehr wohl wufste, dafs seine Vorstellungsweise nur tauge, den Ursprung der verschiedenen körperlichen Dinge begreiflich zu machen, und dafs hingegen die frühere und reinere des Pythagoras gleich geschickt sey, sowohl den Ursprung der körperlichen als der unkörperlichen Dinge, kurz, alles Dessen, was die physische und intelligible Natur hervorbringt, der Vernunft, der Einbildungskraft und dem Verstande zu erklären. Daher glaube ich, dafs Jedermann eingestehen werde, es sey dem Platon nicht unbekannt gewesen, dafs die Einheiten und die Zahlen den Punkt und die Figuren erforschen und bestimmen, aber nicht umgekehrt, wie ja auch die mefsbare und körperliche Substanz von der unkörperlichen und untheilbaren abhängt, aber nicht diese von jener [4]). Die arithmetischen Vorstellungen und Gleichnisse waren also schicklicher als die geometrischen, um uns durch die Vielheit des Getheilten und Abgesonderten bis zur Anschauung und dem Begriffe (contemplatio et apprehensio) des untheilbaren Eins zu erhöhen, welches die einzige und Wurzelsubstanz

4) S. 129.

(substantia radicalis) aller Dinge ist, und welcher eben darum auch unmöglich ist, einen gewissen oder bestimmten Namen zu haben, oder durch ein eigenthümliches Wort auf eine positive oder negative Weise bezeichnet zu werden. Und defswegen haben es einige Punkt, andere Einheit, und wieder andere das Unendliche genannt, jeder nämlich dem Gesichtspunkte gemäfs, aus dem er es betrachtete.

Ich setze noch hinzu, dafs, wenn der Verstand strebt, die Wesenheit eines Dinges zu begreifen, er immer sich bemühet, das zu Begreifende, so viel er kann, zu vereinfachen, d. h. es von der Vielheit seiner Accidentien und der vorübergehenden Bestimmungen zu befreyen. So verstehen wir auch eine lange Schrift, oder eine weitläufige, ausgedehnte Rede nicht leicht, wenn wir sie nicht vorerst ins Kurze auf einen einfachen Hauptpunkt zusammenziehen. Hiemit deutet also der Verstand offenbar an, dafs das Wesen der Dinge in der Einheit bestehe, welche in Wahrheit oder in einem Gleichnisse zu finden und anzuschauen er sich bemühet.

So glaube ich auch, und bin überzeugt, dafs derjenige der vollkommenste Geometer seyn würde, der alle zerstreuten Lehrsätze des Euclides auf einen einzigen Punkt zurück zu bringen verstünde, der vollkommenste Logiker derjenige, der alle Lehrsätze dieser Wissenschaft auf einen einzigen Punkt zurückbrächte [5]). Hier haben wir also den zuverlässigsten Mafsstab des Verstandes; denn diejenigen, welche schwächern Verstandes sind, vermögen nicht vieles zu fassen, ausser nur unter vielerley Gestalten, Formen und Gleichnissen, die Vortrefflichern hingegen verstehen das Viele besser durch Weniges, die Allervortrefflichsten durch einen einzigen Grund am aller-

5) S. 130.

vollkommensten; gleichwie auch die erste Intelligenz durch eine einzige allervollkommenste Idee das ganze Universum begreift; denn im göttlichen Geiste oder Selbstbewufstseyn (mente) ist der Verstand, das Verstandene und das Verständnifs absolut dasselbe.

Daher müssen denn auch wir strebend zur vollkommenen Erkenntnifs aufzusteigen, die Vielheit zur Einheit gleichsam zusammenzuwickeln, wie umgekehrt die Einheit in der Production der Natur sich entwickelt. Diese zweyte Betrachtung also zu beschliefsen, sage ich also, dafs wir nimmermehr uns überreden dürfen, eine vollendete Naturwissenschaft zu besitzen, bevor wir nicht bis zu dem untheilbaren Eins gekommen sind, in dem Alles begriffen ist. Allein es ist eitel und unnütz, alle die unendlich vielen Einzelnheiten auf die Einheit einer Art, und abermal die Arten auf die Einheit einer Gattung, und endlich sogar die Gattungen selbst auf die Einheit eines einzigen Wesens, eine einzige Ursache, eine einzige Substanz zurückzuführen, wenn man dabey weiter Nichts als eine logische Classification im Sinne hat, und bey der wirklichen Ableitung des natürlichen Ursprunges der Dinge jenes Eins nicht als den lebendigen Anfang aller Realität und Wesenheit anerkennt [6]).

5) Sollt ihr wissen, dafs, weil die Substanz und das Seyn verschieden sind von der Quantität, auch das Mafs und die Zahl nicht selbst eine Substanz, sondern nur eine Bestimmung der Substanz, kein Seyendes, sondern nur Etwas am Seyenden seyn könne, wefswegen wir denn sagen müssen, dafs die Substanz an sich und der Wesenheit nach ohne Zahl und Mafs, folglich als die Eine untheilbare in

6) S. 131.

allen besondern Dingen ganz sey, dagegen diese besondern Dinge, die eben nur durch Zahl und Maſs als besondere bestehen, nicht eigentlich Substanzen, sondern nur Bestimmungen an der einen Substanz, oder Erscheinungen derselben seyen. Wer also einen einzelnen Menschen als einzeln erfaſst, erfaſst nicht eine besondere Substanz, sondern nur die eine Substanz in einer besondern Darstellung und einem besondern Unterschiede; denn gleichwie die eine Menschheit in vermehrter Vielheit von menschlichen Individuen, die eine Thierheit in vermehrter Vielheit von thierischen Arten, und so auch das eine Leben, oder die eine Leiblichkeit in vermehrter Vielheit von Gattungen, Arten und Individuen dargestellt erscheint, in wieferne das substantielle Eins unter gewissen Accidentien einer besondern Individualität, Art oder Gattung gesetzt ist, auf gleiche Weise entsteht durch gewisse Accidentien die scheinbare Vervielfachung der Wesenheit, Wahrheit, Einheit, da doch nur ein Wesen, ein Wahres und ein einziges höchstes Eins ist und seyn kann.

4) Fasset endlich noch die Beyspiele und Beweise zusammen, wodurch ich euch sogleich theils an den Zeichen und Figuren der Mathematik, theils an Beyspielen aus andern Wissenschaften zeigen will, daſs alle Gegensätze zuletzt in Einheit zusammenfallen, und es kann euch nicht schwer werden, einzusehen, daſs alle Dinge Eins seyen, gleichwie alle Zahlen, sowohl gleiche als ungleiche, auf die Einheit sich zurückführen lassen, welche Einheit, endliche Male wiederholt die Zahl producirt, unendliche Male hingegen wiederholt die Zahl selbst aufhebt.

Das Zusammenfallen der getrennten Gegensätze in der Einheit läſst sich euch zuvörderst an den

Figuren der Mathematik (signis) nachweisen, wie es Cusanus († 1464.), der Entdecker der schwersten Geheimnisse der Geometrie, göttlich-schön bemerkt hat. Saget mir, was ist ungleicher und entgegengesetzter, als eine gerade und eine krumme Linie, und doch kommen sie in ihren Anfängen vollkommen überein; denn was wollt ihr mir für einen Unterschied zwischen einem Minimum eines Bogens und einem Minimum der Sehne finden? oder auch im Maximum zwischen einem unendlichen Kreis und einer unendlichen geraden Linie? — Sehet ihr denn nicht, dafs sich der Bogen, je gröfser der Kreis wird, immer mehr der geraden Linie nähere[7])? — Wenn nun die Bogenlinie immer um so gerader wird, jemehr sie sich der Tangente nähert, mufs denn nicht die absolut gröfste Bogenlinie auch nothwendig die geradeste seyn?

Sehet also, wie nicht allein das Gröfste und Kleinste sich gleich verhalten, sondern auch, wie beyderseits im Gröfsten und im Kleinsten der Widerspruch der Gegensätze in Einheit sich auflöset.

Beliebt es euch hingegen, die endlichen Species auf das Dreyeck vergleichend zurückzuführen, weil alles Bestimmte und Begrenzte nur vom ersten Bestimmten und Begrenzten der Analogie nach die Bestimmung und Begrenzung erhalten kann, werdet ihr nicht abermal finden, dafs, gleichwie das Dreyeck sich weiter auf keine einfachere Figur mehr reduciren läfst, also auch keines gefunden werden könne, dessen drey Winkel gröfser oder kleiner wären, als die eines jeden andern Dreyeckes, obschon die Dreyecke selbst in Hinsicht auf Gröfse und Sphäricität oder Geradlinigkeit unendlich verschieden und

7) S. 132.

mannigfaltig seyn mögen. Wenn ihr daher auch ein unendliches Dreyeck voraussetzet (ich sage voraussetzet, weil das Unendliche eigentlich und realiter keine Figur haben kann), so wird doch auch dieses keine gröfsern oder kleinern Winkel haben können, als das allerkleinste endliche [8]).

Hier sehet ihr also abermal, und zwar in einem sehr ausdrucksvollen Gleichnisse, wie die eine unendliche Substanz in einem jeden Dinge ganz seyn könne, obschon in einem auf eine endliche, in einem andern auf eine unendliche Weise [9]).

Um nun auch einzusehen, wie in diesem Einem und Unendlichen alle Gegensätze in Harmonie sich auflösen, erwäget, wie dieselben zwey Linien, eine auf der andern stehend, durch die bloſse Veränderung der Neigung jetzt einen spitzen, jetzt einen stumpfen Winkel, und zwar so bilden, daſs mit dem Entstehen des einen auf der einen Seite allemal auch der entgegengesetzte auf der andern entsteht, und beyde zusammen nie gröſser noch kleiner als zwey rechte sind, weil das, was dem spitzen zum rechten Winkel abgeht, der stumpfe mehr hat, und was dieser mehr hat, gerade jenem zu seiner Vollendung zum rechten Winkel mangelt, woraus folgt, daſs die Einheit, in der sich alle Gegensätze aufheben, der Contact, oder das Zusammentreffen einer senkrechten und wagerechten Linie sey [10]).

Was nun den Beweis aus andern Wissenschaften betrifft, wer weiſs nicht 1) hinsichtlich der ersten activen Qualitäten der körperlichen Natur, daſs z. B. das Wärmeprincip (d. i. die die Wärme bewirkende Kraft) ein Untheilbares und folglich von der theilbaren Wärme Verschiedenes seyn müsse, welches auch schon daraus folgt, daſs jeder Bestand

8) S. 135. 9) S. 136. 10) S. 137.

gebende Anfang (principium) von dem durch ihn erst Angefangenen (principatum) verschieden (freylich nicht von dem Angefangenen abgeschieden, abgetrennt und entfremdet) gedacht werden mufs.

Wenn es aber so ist, mufs denn nicht die Wärme bewirkende Kraft ein an sich selbst weder Warmes noch Kaltes seyn? Wie vermöchte sie sonst Wärme erst hervorzubringen und zu erzeugen? Und mufs denn nicht Alles, was entsteht oder wird, aus seinem eigenen Gegentheile, d. h. aus seinem eigenen frühern Gegentheile oder respectiven Nichtseyn hervorgehen, z. B. das Warme aus dem Nichtwarmen, das Leuchtende aus dem Nichtleuchtenden u. s. w.? Ist dieses nun aber so, wie es denn wirklich nicht anders ist, zeigt es sich dann nicht offenbar, dafs alle Verwandlung und Veränderung im Kreise herumgehe, indem immer ein Gegensatz der Anfang des andern ist, z. B. Tod der Anfang des Lebens, Erzeugung der Anfang der Zerstörung und umgekehrt, und dafs folglich nur Ein unveränderliches Substrat, nur Ein Bestand gebender Anfang, nur Ein Ziel, nur Eine Reihe der Entwickelung und Eine endliche Wiedervereinigung aller Gegensätze sey und seyn könne.

Hier ist denn auch offenbar, dafs nicht allein die beyden gröfsten Entgegensetzungen immer in der Trennung, sondern dafs auch die beyden Minima immer sich gegeneinander in der Vereinigung befinden, und dafs auch das Maximum und Minimum sich berühren und in einander übergehen, weswegen denn die Aerzte bey der besten Disposition eines Menschen das Meiste für die Gesundheit befürchten, und die Vorsichtigen gerade im gröfsten Glücksstande am sorgfältigsten zu seyn sich angelegen seyn lassen.

Wer sieht nicht offenbar, dafs der Anfang der Zerstörung und der Erzeugung nur einer und derselbe sey? — Ist denn nicht das Letzte der Zerstörung der Keim einer neuen Geburt, und sagen wir nicht selbst täglich, dieses aufgehoben und jenes gesetzt, werde dieses oder jenes eintreten? — Gewifs! wenn wir es recht erwägen, werden wir es bald einsehen, dafs die Verwesung Nichts als eine Erzeugung, und die Zeugung Nichts als eine anfangende Verwesung, dafs die Liebe ein Hafs, und Hafs endlich eine Liebe sey; denn Hafs des Widrigen ist Liebe des Passenden, und umgekehrt. Der Wesenheit und der Wurzel nach ist also Liebe und Hafs, Freundschaft und Widerstreit Eins und dasselbe [11]).

Wo findet der Arzt seine kräftigsten Gegengifte? — In den Giften! Was gewährt den kräftigsten Theriak? — Die Schlange! Die stärksten Gifte sind demnach die besten Heilmittel.

Aber, werfet ihr etwa ein, dasselbe Vermögen (potentia) könne nicht Entgegengesetztes wirken? Ey Liebe! warum denn nicht, wenn beyde Entgegengesetzte von einem Anfange ausgehen, und in demselben sich wieder vereinigen? nichts zu sagen davon, dafs das Runde auf dem Flachen ruhe, und das Hohle im Erhabenen, der Zornige am besten mit dem Geduldigen auskomme, und dem Stolzen der Demüthige, dem Habsüchtigen der Freygebige am besten gefalle.

Zum Beschlusse also! Wer die tiefsten Geheimnisse der Natur erkennen will, der gebe Acht und erforsche an allen Dingen das Gröfste und Kleinste, und überhaupt die Gegensätze und das Widerstreitende. Tiefe Weisheit ist es, diese Ge-

11) S. 139.

gensätze zu entdecken, aber eine noch viel tiefere, auch ihren Vereinigungspunkt aufzufinden. Aristoteles suchte dieses auf logischem Wege zu erreichen. Daher setzte er die Privation, mit welcher immer eine gewisse Position verbunden ist, als Erzeugerin, Gebährerin und Mutter der Form; aber er konnte nicht zum Ziele kommen, weil er bey den Gegensätzen als solchen stehen blieb, und sie nicht zu vereinigen wufste, wie er denn ausdrücklich erklärte, dafs entgegengesetzte Bestimmungen an einem und demselben Subjekte nicht zusammenkommen können [12]).

Polymn. Tiefsinniges uud Wunderbares fürwahr habt ihr uns heute von dem All, dem Gröfsten, dem Dinge, dem Anfange und dem Eins bewiesen. Doch wünschte ich, dafs ihr das Einsame von dem Einen unterschiedet; denn es stehet geschrieben: Wehe dem Einsamen! und auch ich fühle grofsen Kummer, dafs mein Beutel nicht mehr als einen einzigen, einsamen und verwittibten Schilling (solidus) beherberget.

Theoph. Das Einsame ist ein unfruchtbares Eins, dem das Vermögen mangelt, sich in eine numerische Vielheit zu entfalten. Das Eins aber, von dem ich sprach, ist fruchtbar eben darum, weil es ein All in sich begreift und beschliefst.

Polymn. Ein Beyspiel zur Verdeutlichung, wenn ich bitten darf; denn aufrichtig zu sagen, so begreife ich es doch nicht ganz, ob ich schon das Wahre ahnde.

Theoph. Der Zehner ist eben auch eine complicirte Einheit, wie der Hunderter und der Tausender, und doch begreift der Zehner zehen Mal weniger als der Hunderter, und der Hunderter zehen

12) S. 140.

Mal weniger als der Tausender. Was ich nun von den Zahlen gesagt habe, gilt noch vielmehr, und in einem höhern und tiefern Sinne von den Naturdingen. Das höchste Gut, das Ziel alles Verlangens, die gröfste Vollkommenheit und Seligkeit besteht in einem Eins, welches Alles umfafst. Das höchste Vergnügen in Hinsicht auf Farbe gewährt nicht eine einzige Farbe, welche sie immer sey, sondern die harmonische Ineinsbildung aller Farben; das höchste Vergnügen für das Gehör gewährt nicht eine einzelne Stimme, sondern ein vielstimmiger und harmonischer Zusammenlaut aller Stimmen; das höchste Vergnügen für das Gefühl und die Empfindung gewährt derjenige Gegenstand, der alle Gefühle und alle Empfindungen zugleich und angenehm anspricht; das höchste Vergnügen in Hinsicht auf die Erkenntnifs gewährt allein die Wissenschaft, welche wahrhaft Erkenntnifs des Eins im All, und des Alls im Eins ist, gleichwie ein Liebhaber der Reichthümer, wie etwa Mag. Polymnio, sich mehr vergnügen würde an einem einzigen Edelsteine, der allem Golde der Erde am Werth gleich käme, als an einigen 1000 und abermal 1000 elenden Schillingen, die einer von uns gemeinen Leuten im Beutel haben möchte [13]).

Polymn. Ganz gewifs!

Gervas. Nun bin ich gelehrt; denn gleichwie der, welcher das Eins nicht begriffen hat, gar Nichts begreift, so mufs ja nothwendig derjenige, der das Eins recht begriffen hat, das All zugleich mit begriffen haben. Und je weiter und tiefer daher Jemand in der Erkenntnifs des Eins vorgerückt ist, desto besser mufs er dann auch das All erkennen.

---

13) S. 141.

Dicks. So denke auch ich, und glaube daher, wenn ich anders recht begriffen habe, schon jetzt nicht geringe Fortschritte in der wahren Erkenntnifs der Natur gemacht zu haben durch die Bemühung unsers Freundes Theophilo, des getreuen Berichterstatters über die nolanische Philosophie.

Theoph. Gelobt seyen dafür die Götter, und gepriesen von allen Lebendigen die unendliche, allereinfachste, allereinste (unitissima), allerhöchste und unbedingteste Wesenheit, welche im höchsten Sinne Ursache, Anfang und Eins ist[14]).

6. Gespräch.

Von der Unendlichkeit des Weltalls; allgemeine Beweise dafür, und Ursache, warum diese Lehre nie populär werden kann.

Elpino. Wie ist es möglich, dafs das All unendlich sey?

Philotheo. Ich frage wohl entgegen mit gröfserm Rechte, wie sollte es möglich seyn, dafs das All endlich sey?

Elp. Ihr glaubt also, dafs sich die Unendlichkeit des Alls überzeugend beweisen lasse[15])?

Burchio. Gebt uns doch nur geschwind diesen Beweis, Philotheo; denn es wird mir sehr spafshaft seyn, diese Fabel oder Phantasie mit anzuhören.

Fra Castorio. Bescheidener Burchio! Was würdest du sagen, wenn zuletzt doch die Wahrheit der Behauptung bewiesen würde?

Burchio. Wenn diefs auch wirklich geschehen sollte, so würde ich es doch nimmermehr glau-

14) S. 142.

15) Del' infinito, Universo, et de' mondi. Venet. 1584. 12. Seite 1.

ben; denn ein solches Unendliches kann mein Kopf nicht fassen, mein Magen nicht verdauen.

Elpino. Gewifs, lieber Philotheo! Wenn wir schon über die vorliegende Frage die Sinne nicht zum Richter wählen dürfen, so müssen wir doch darauf bedacht seyn, denselben unsere Sache auf eine schickliche Weise vorzustellen, weil doch alle Erkenntnifs von den Sinnen anfängt. Es möchte aber schwer seyn, eine sinnlich überzeugende Ursache zu finden, warum das, was ihr behauptet, wahrscheinlicher seyn soll, als das Gegentheil, welches die gemeine Vorstellung für wahr hält.

Philoth. Es giebt keinen Sinn, lieber Freund, der das Unendliche zu schauen vermöchte, weil das Unendliche als solches nie Gegenstand der Sinne werden kann. Wer daher verlangt, dafs man ihm das Unendliche auf dem Wege der Sinne zur Erkenntnifs bringen soll, gleicht demjenigen, der die Substanz oder Wesenheit mit den Augen sehen will, und ihre Wahrheit abläugnet, weil sie nicht sinnlich wahrnehmbar oder sichtbar ist; denn aus demselben Grunde müfste er ja auch seine eigne Substanz und Wesenheit gleichfalls abläugnen. Nicht überall also müssen wir das Zeugnifs der Sinne verlangen; denn dieses hat nur statt, wo von sinnlichen Dingen die Rede ist, und auch hierin ist ihm nicht unbedingt Glauben beyzumessen, wenn es mit der Vernunft nicht übereinkömmt [16]). Dem Verstande allein gebührt zu urtheilen und Erklärungen über Dinge zu geben, die den Sinnen eben nicht gegenwärtig, sondern dem Raume und der Zeit nach ferne sind; denn schon über ferne Dinge genügt das Sinnenzeugnifs nicht immer, indem die Sinne selbst nicht im Stande sind, ihre Schwäche und Be-

16) S. 2.

schränktheit zu widersprechen, sondern diese vielmehr dadurch schon eingestehen, dafs jeder eine gewisse Begrenzung (horizon) hat, über welche er nimmermehr hinausreicht, und welche Begrenzung selbst abermal höchst veränderlich und unbeständig ist. Nachdem wir nun aber aus der Erfahrung wissen, dafs die Sinne selbst schon in Hinsicht der Dinge, welche auf der Oberfläche der Erde befindlich sind, uns betrügen, um wie vielmehr mufs uns ihr Zeugnifs über himmlische Dinge verdächtig seyn, die so gar sehr von der Erde entfernt, und über diese erhaben sind.

Elp. Wozu dienen denn aber die Sinne, wenn wir ihnen nie unbedingt trauen dürfen?

Philoth. Sie dienen nur, und sollen nur dienen, die Vernunft zu erwecken, sie können und sollen nur anklagen, berichten und Zeugschaft geben, und zwar jeder nur über die Dinge seines Ressorts ins Besondere. Das Urtheilen aber, und noch vielmehr das Verurtheilen kömmt ihnen keineswegs zu. Die Sinne gewähren also immer nur einen sehr geringen Anfang der Wahrheit, aber nimmermehr die ganz vollkommene Erkenntnifs desselben.

Elp. Wo ist denn also die ganze volle Erkenntnifs der Wahrheit, wenn sie nicht in den Sinnen ist?

Philoth. Sie ist im sinnlichen Gegenstande, wie in einem Spiegel; sie ist in der Vernunft als Argumentation und Discurs (mittelst der Fortbewegung des Bewufstseyns); sie ist im Verstande als Grundsatz und als Folgerung; sie ist endlich in der Seele der Seele (mente) als die eigenthümliche und lebendige Form derselben.

Elp. Wohlan! gebt uns nun die Gründe eurer Behauptung [17])!

17) S. 3.

Philoth. Dieſs soll geschehen! Wenn die Welt endlich ist, und doch ausser der Welt Nichts ist, so frage ich: Wo ist denn die Welt, oder, wo ist denn das Universum? — Aristoteles wird antworten: „in sich selbst! Die äuſserste, erhabene Wölbung des ersten Himmels (convexum principale) ist der erste allgemeinste Ort (primus locus universalis), der als das erste umschlieſsende (continens) nicht abermal von einem andern Orte beschlossen wird.“ Aber, was heiſst denn das, du guter Aristoteles, daſs der erste Ort in sich selbst sey; und wieder, daſs Nichts ausser der Welt sey? denn wenn Nichts ausser der Welt ist, dann sind ja Himmel und Erde von Nichts umschlossen, und also nirgends. Das Weltall müſste also ein Ding seyn, das sich nirgends befände. Sagst du aber, wie es mir auch wirklich scheint, daſs du wenigstens sagen wollest, damit du dem Leeren und dem Nichts entfliehest, es sey ausser der Welt ein verständiges und göttliches Wesen, so, daſs also Gott der Ort seyn müſste, in dem alle Dinge beschlossen seyen, dann wirst du abermal sehr verlegen seyn, mir begreiflich zu machen, wie doch ein unkörperliches Wesen, das ohne alle räumliche Dimension ist, der Ort oder das Behältniſs für räumlich-meſsbare Dinge seyn könne. — Wenn du etwa sagen wolltest, Gott begreife und umschlieſse die Dinge wie eine Form das Informirte, und etwa wie die Seele ihren Leib begreift und umschlieſst, dann antwortest du nicht auf die Frage von Aussen; was nämlich ausser der Welt sey. Und wenn du dich endlich damit entschuldigen willst, daſs, wo Nichts, ja gar Nichts ist, auch kein Ort, kein Drüben und kein Aussen sey, so kann ich auch damit nicht zufrieden seyn, weil alles dieses doch nur Worte sind, womit sich kein Gedanken verbinden läſst; denn in

der That ist es unmöglich, mir auf irgend eine Weise vorzustellen, dafs es eine Grenze gebe, ausser welcher weder ein Körper, noch ein Leeres sey, da doch Alles, was beschliefst und eine Grenze giebt, nothwendig entweder eine äussere Form, oder ein Körper seyn mufs [18]).

Burch. Gewifs würde, wie ich glaube, Aristoteles zuletzt sich gezwungen sehen, zu sagen, dafs, wenn Einer seine Hand über die äusserste Wölbung des ersten Himmels ausstrecken würde, die Hand dann in keinem Orte mehr seyn, und folglich auch selbst verschwinden würde.

Philoth. Setzet hinzu, dafs kein Verstand so stumpfsinnig seyn kann, der nicht das Widersprechende der aristotelischen Lehrmeinung einsehen sollte; denn wie Aristoteles den Ort definirt als die äusserste Grenze des umschliefsenden, giebt er da nicht eine Definition, die gerade dem allerersten Orte am allerwenigsten, und in der That gar nicht zukömmt? denn welches ist denn die äusserste Grenze der Wölbung des ersten Himmels, wenn dieser das Alles Beschliefsende ist, welches selbst von Nichts anderm beschlossen wird. Ferner, wie soll ich mir denn vorstellen, dafs die Wölbung als Grenze des Beschlossenen zugleich der Ort, und folglich die Grenze des Beschliefsenden sey; denn was die Grenze des Beschliefsenden ist, mufs von dem Beschlossenen gesondert, und kann folglich nicht zugleich die Grenze des Beschlossenen seyn [19]). Sehet also, wie diese ganze Definition eitel, verwirrt und sich selbst zerstörend ist, welches Alles ihr nur darum begegnet, weil sie setzt, dafs ausser dem Himmel Nichts sey. Nun scheint es mir jedoch wirklich eine lächerliche Sache, dafs ausser der

18) S. 4. 19) S. 5.

äussersten Wölbung des höchsten Himmels Nichts, und der Himmel in sich selber sey; denn bey dieser Vorstellung (wie man sie auch wenden und drehen mag) wird man doch nimmermehr dem Vorwurfe entgehen, dafs man aus dieser Einen Wölbung zwey gemacht habe; denn immer ist doch ein Anderes das Beschliefsende und das Beschlossene (continens et contentum), was beym Aristoteles um so mehr statt hat, weil bey ihm das beschliefsende Continens ein Unkörperliches, das Beschlossene ein Körperliches, jenes ein Unbewegliches, dieses ein Bewegliches, jenes ein Mathematisches, dieses ein Physisches ist [20].

Doch sey es mit dieser äussersten Grenze der Wölbung des ersten Himmels, wie es immer wolle, immer werde ich fragen, was denn jenseits derselben sey? Antwortet man mir: Nichts! so werde ich entgegnen, dafs dieses Nichts das Leere sey, und zwar ein solches Leeres, das gegen Aussen zwar grenzenlos, einwärts hingegen allerdings begrenzet ist, welches offenbar weit schwerer noch zu begreifen ist, als, dafs das Weltall unendlich und unermefslich sey.

Weil wir also dem Leeren nicht entfliehen können, sobald wir annehmen, dafs das Weltall endlich sey, so lafst uns nun erwägen, ob wir ein Leeres annehmen können, in dem schlechthin Nichts sey?

In dem unbegrenzten leeren Raume befindet sich, wie sie sagen, das Weltall (ob durch Nothwendigkeit, ob durch Zufall, oder ob als Werk der Vorsicht, kümmert mich für den Augenblick nicht). Nun frage ich nur, ob der leere Raum, in dem sich das Weltall befindet, vor andern leeren Räumen

20) S. 6.

men hierzu tauglicher und tüchtiger war, oder nicht?

Fra Castor. Gewifs nicht, wie mir scheint, denn wo gar Nichts ist, ist überhaupt kein Unterschied, folglich auch kein Unterschied von Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit.

Philoth. Ja wohl! und darum behaupte ich: Gleichwie das Leere keine Tüchtigkeit hat noch haben kann, ein Weltall in sich aufzunehmen, also könne es auch noch viel weniger Kraft haben, ein Weltall von sich abzuhalten und zurückzustofsen. Gleichwie also in diesem Raume von der Gröfse dieses Weltkörpers dieser Weltkörper sich befindet, wie wir ja vor Augen sehen, also mögen auch wohl in einem andern Raume, ja in unendlich vielen andern Räumen gleichfalls andere zahllose Weltkörper sich befinden [21]).

Fra Castor. Viel sicherer ist doch gewifs der Schlufs von der Aehnlichkeit dessen, was wir sehen und erkennen, als der gegentheilige. Darum, weil unserm Gesichte und unserer Erfahrung gemäfs das Weltall nirgends begrenzt ist, noch ins absolut Leere endet, und wir überhaupt von diesem letzten gar keine Kunde haben, können wir mit vielem Grunde schliefsen, dafs, weil wir sehen, die Erfahrung sey der Voraussetzung des Leeren, und nicht des Vollen zuwider, wir mehr berechtigt seyen, dieses absolut Leere zu widersprechen und zu verwerfen, als es anzunehmen und zuzulassen, worüber wir uns mit gar keinem Grunde rechtfertigen könnten.

Philoth. Nun frage ich euch ferner, ob es euch wohl gut dünke, dafs diese Welt sey?

Elp. Uns allen gewifs sehr gut.

---

21) S. 7.

Philoth. Folglich wohl auch gut, dafs in diesem der Welt gleichen Raume diese Welt sich befinde[22])?

Elp. Gewifs wohl nicht minder gut.

Philoth. So zweifelt ihr doch auch wohl nicht, dafs, gleichwie diese Welt in diesem Raume sich befindet, dieselbe sich wohl auch in einem andern Theile desselben leeren Raumes hätte befinden können?

Elp. Ich glaube, ja! denn ich sehe nicht, wodurch ein Theil des absolut leeren Raumes hierzu (eine Welt nämlich in sich aufzunehmen) tauglicher oder untauglicher seyn möchte, da im absolut Leeren sich kein möglicher Unterschied gedenken läfst.

Philoth. Wenn nun, wie ich setze und gesetzt habe, dieser bestimmte Raum, den diese bestimmte Welt einnimmt, nothwendiger Weise vollkommen erfüllt und ausgefüllt worden ist, so hat denn auch ein anderer Theil desselben absolut leeren Raumes durch eine andere Welt nicht weniger vollkommen erfüllt und ausgefüllt werden können.

Elp. Ich gebe es zu, wenn ihr mir erst von dem, was ihr behauptet, das Seyn-können, das Haben-können, und das wirkliche Alsoseyn beweiset.

Philoth. Dieses werde ich sogleich, und wenn ihr aufrichtig seyd, so werdet ihr selbst gestehen, dafs es also habe seyn können, und also habe seyn müssen, und auch wirklich also sey. Wie es nämlich nach eurer Aussage ein Uebelstand seyn würde, wenn dieser Raum, den gegenwärtig diese Welt einnimmt, unerfüllt seyn würde, so würde es denn nothwendig (weil ja im leeren Raume sich kein Unterschied denken läfst) nicht weniger ein

22) S. 8.

Uebelstand seyn, wenn ein anderer Theil desselben, und überhaupt, wenn der ganze unendliche leere Raum nicht erfüllt seyn sollte. Diesen Uebelstand abzuwenden, mufs daher das Weltall unendlich seyn in seinem Mafse (mensura), und folglich die Welten, die es enthält, schlechthin unzählbare seyn.

Elp. Und die Ursache, wenn ich fragen darf; denn noch läugne ich, dafs so viele Welten seyn müssen, und nicht eine schon genug sey [23]).

Philoth. Weil nämlich, wenn es, wie gesagt, ein Uebelstand seyn würde, wenn diese Welt nicht wäre, oder wenn dieser Raum, den sie einnimmt, nicht ausgefüllt würde, es in Hinsicht auf andere Räume derselbe Uebelstand seyn müfste; denn, wenn ein Grund vorhanden war, weswegen ein endlich Gutes werden sollte, so mufste verhältnifsmäfsig ein unendlich wichtigerer Grund seyn, dafs das unendlich Gute sey; denn wo endlich Gutes aus einem Grunde, oder aus was immer für einem Erfordernisse ist, da ist das unendlich Gute durch unbedingte Nothwendigkeit schon vorausgesetzt.

Elp. Das unendlich Gute ist und war freylich immer und von Ewigkeit her ganz gewifs; allein das unendlich Gute ist kein Körperliches.

Philoth. Hierin sind wir beyde einverstanden; allein was hindert, dafs dasselbe unendlich Gute bey aller Unkörperlichkeit an sich selbst nicht auch ein unendlicher Körper zugleich seyn könnte? — oder wo liegt denn ein Widerspruch, dafs das Unendliche, welches in dem einfachsten und ungetheiltesten ersten Anfange aller Wesen eingewickelt liegt, nicht vielmehr in einem unendlichen, unbegrenzten und inhaltsreichsten Bilde unzähliger Welten gleichsam entwickelt hervortrete, als dafs es sich

23) S. 9.

nur allein in dem engen Umfange einer einzigen Welt enthüllen sollte? besonders, da es Tadel zu verdienen scheint, wenn Jemand Etwas, das uns grofs scheint, auch hinsichtlich auf Gott für etwas mehr, als einen Punkt, und nicht vielmehr fast für ein Nichts halten wollte [24]).

Elp. Allein da die Gröfse Gottes nicht besteht im körperlichen oder räumlichen Mafse (mensura), warum soll dann gerade die Gröfse seines Abbildes hierin bestehen?

Philoth. Ihr fragt nicht übel; allein ich fordere auch für das Weltall oder die Natur die Unendlichkeit des Raumes nicht wegen der Wichtigkeit der unbegrenzten Ausmessung der körperlichen Masse, sondern vielmehr aus dem Grunde, weil die unendliche Vortrefflichkeit unvergleichlich besser in unzählig vielen, als in zählbaren Welten sich darstellt. Es ist also schlechthin nothwendig, dafs es von dem unzugänglichen Angesichte Gottes ein unendliches Ebenbild gebe, in welchem unzählbare Welten als so viele besondere Organe beschlossen seyen. Es ist nothwendig, um die ganze Fülle der unendlichen und körperlosen Vortrefflichkeiten Gottes auf eine körperliche Weise nach unzählbaren Abstufungen von Vollkommenheit darzustellen, dafs unendlich viele jener grofsen lebendigen Wesen der ersten Ordnung seyen, die wir Weltkörper nennen. Defswegen allein fordere ich für das Weltall die ganze Unendlichkeit des grenzenlosen Raumes, und gleichwie in demselben unzählbar viele Welten seyn mögen, und von jeher seyn mochten, so war es gewifs auch nicht minder gut, dafs sie daselbst wirklich sind [25]),

---

24) S. 10. 25) S. 11.

Elp. Wie aber, wenn wir sagen wollten, dafs diese endliche Welt mit diesen endlichen Sternen schon alle Vollkommenheit der Dinge in sich begreife?

Philoth. Diefs würde leicht zu sagen, aber schwer zu beweisen seyn, weil diese bestimmte Welt, die in diesem bestimmten Raume ist, zwar wohl alle Vollkommenheiten der Dinge in sich begreifen mag, welche in diesem Raume sind, doch nicht zugleich auch die aller übrigen unzähligen Dinge, die anderswo in andern unzähligen Räumen seyn möchten.

Elp. So sey es! Ich will nicht länger widerstreiten, sondern gestehe euch vielmehr gutwillig, dafs es eben nichts Ungereimtes sey, das Weltall für unbegrenzt anzunehmen, besonders da diese Annahme uns von einer Menge Schwierigkeiten befreyet, worein die Peripatetiker durch die entgegengesetzte Lehrmeinung sich verwickelt sehen. Nun aber wünschte ich ferner zu vernehmen, was noch übrig ist, nämlich vom Grunde, vom Anfange, und von der wirkenden Ursache, und ob daraus wirklich die Unendlichkeit des Weltalls folge [26]).

Philoth. Diefs mufs ich freylich noch ausführen und beweisen; denn da ich vorhin nur gezeigt habe, wie weder von Seite des unendlichen leeren Raumes, noch von Seite des Begriffes des Weltalls selbst irgend ein Hindernifs vorhanden sey, dafs nicht unzählbar viele Welten, wie diese gegenwärtige, seyn möchten, so liegt mir also jetzt ob, auch das Zweyte darzuthun, dafs das nämliche Weltall wegen der wirkenden Ursache, wodurch es ward, oder besser zu sagen, fortwährend wird, und

26) S. 13.

selbst nach unserer Vorstellungsweise nothwendig unendlich seyn müsse [27]).

Und zwar allererst, können wir uns wohl denken oder vorstellen, dafs die göttliche Wirksamkeit (efficacia) jemals müfsig war? Warum wollt ihr dann also, dafs das Centrum der Gottheit, welches von Ewigkeit mächtig und kräftig genug ist und war, sich in eine unendliche Sphäre (wenn ich so sagen darf) zu entwickeln, gleichsam als wäre es neidisch, unfruchtbar in sich selbst geblieben, anstatt sich mitzutheilen; oder nur in einem geringen und endlichen Mafse (mensura), das heifst, so gut als gar nicht, sollte mitgetheilt haben, anstatt sich in der herrlichen Fülle seines Seyns mitzutheilen? Warum denn eine Meinung behaupten, die so viele ungereimte Folgen darbietet, und ohne den mindesten Vortheil für die Gesetze, die Religion, den Glauben, oder die Sittlichkeit zu gewähren, alle Grundsätze der Philosophie umstürzt [28])?

Ferner! Wie möget ihr doch behaupten, dafs Gott sowohl in Hinsicht auf Macht, als auch in Hinsicht auf Wirksamkeit und Wirkung (welche alle Drey bey ihm in Eins zusammenfallen) auf eine einzige Weltsphäre gleichsam beschränkt und eingeengt seyn soll, dafs er nicht vielmehr die unbegrenzte Grenze der unbegrenzten Allheit seyn soll? Ich sage die Grenze ohne Grenzen, oder die unbegrenzte Grenze, weil die Unendlichkeit des Eins von der Unendlichkeit des Alls verschieden ist, indem das Eins Alles ist, in der Beschlossenheit (complicatio) und auf einmal; das Universum aber Alles ist in Allem, d. i. in der Entwicklung (explicatio), und mithin nicht auf einmal, sondern nach und nach; weswegen dann das Eins als Grenze des

27) S. 14. 28) S. 15.

Alls, das All hingegen als das Begrenzte von dem Eins und durch das Eins zu betrachten kömmt.

Das Universum heifst mir demnach unendlich, weil es in der That weder Schranken noch Grenzen hat; aber ich nenne es dennoch nicht schlechthin unendlich, weil jeder Theil desselben, den wir erfassen mögen, endlich ist, und auch jede der unzählig vielen Welten, die es enthält, gleichfalls endlich ist. Gott hingegen ist unendlich schlechthin und in jeder Hinsicht, weil seine Wesenheit nicht nur keine Grenzen hat, sondern auch jedes seiner Attribute an und für sich selbst unendlich ist, und endlich auch er selbst ganz im ganzen Weltall, und ganz in einem jeden Theile desselben ist [29]).

Warum doch also, frage ich noch einmal, sollen wir annehmen, dafs ein kräftig wirkendes Wesen (agens), welches ein unendlich Gutes hervorzubringen vermocht hätte, nur ein Endliches hervorgebracht habe? — Hätte es doch auch unendlich Gutes hervorzubringen vermocht, da in demselben das Vermögen und das Wirken eins sind; da es ferner unveränderlich ist, so hat auch in ihm kein zufälliger Entschlufs, keine zufällige That statt, und, indem es also kein Anderes seyn kann, als es ist, auch nimmermehr seyn kann, was es nicht ist, oder Anderes können, als es wirklich kann, oder Anderes wollen, als es wirklich will, so folgt denn nothwendig, dafs es auch nichts Anderes machen kann, als es wirklich macht, nämlich ein unendlich Gutes, indem es nur veränderlichen Dingen zukömmt, ein von der Wirksamkeit (actus) verschiedenes Vermögen (potentia) zu haben [30]).

Fra Cast. Fürwahr! Wenn das erste Agens (das erste unendlich wirksame Wesen) nichts Anders

29) S. 16. 30) S. 17.

wollen kann, als was es will, und nichts Anderes thun kann, als was es thut, so sehe ich wenigstens nicht ein, 1) wie einige von einer unendlichen activen Wirksamkeit reden können, wenn derselben nicht auch ein passives Subject entspricht, aus dem Alles werden kann; 2) wie und warum dasjenige Agens sich begnüge, ein Endliches hervorzubringen, wenn es in der That Unzähliges im Unendlichen und Unermefslichen hätte hervorbringen können, besonders, da seine Thätigkeit (actus) eine nothwendige ist, indem sie aus einem unveränderlichen Willen hervorgeht, der also Nothwendigkeit ist, so zwar, dafs in Hinsicht auf dieses erste unendliche Agens Freyheit, Wille und Nothwendigkeit schlechthin Eins sind, wie das Thun, Wollen, Können und Seyn.

Philoth. Ihr gebt mir also Recht, und thut wohl daran. Daher wird es dann nothwendig seyn, Eines von beyden zu behaupten, entweder a) dafs man das unendliche Eins als Ursache und Bestand ertheilenden Anfang eines schlechthin unermefslichen Alls anerkenne, welches unzählige Welten in sich beschliefst, und aus dieser Annahme folgt auch nicht die mindeste Ungereimtheit, sondern vielmehr ergeben sich daraus für die Wissenschaft, die Gesetze und die Religion die erwünschtesten Folgen; oder aber b) dafs man jenem Eins thörichter und vermessener Weise nur eine bestimmte endliche Wirksamkeit und Schöpfungskraft zuschreibe, weil ja auch die Schöpfung nur als endliches Product erkannt wird.

Fra Cast. Qui negat in primo efficiente (cujus actus est potentia et vice versa potentia actus) effectum infinitum, negat quoque potentiam infinitam. Dieſs ist wohl offenbar [31]).

31) S. 18.

Philoth. Für den Philosophen freylich. Doch mufs ich manche würdige Theologen loben, dafs sie unsere Lehre nicht auf die Volkskanzel zuliefsen, indem sie vorsichtig erwägten, dafs das dumme unwissende Volk nicht würde begreifen können, wie mit jener Nothwendigkeit dennoch die Freyheit der der Wahl und das Verdienst der Gerechtigkeit bestehen können; denn diese Lehre, obschon sie an sich selbst unanstöfsig und der Herrlichkeit Gottes keineswegs Abbruch thuend und wahr ist, könnte doch leicht durch Mifsverstand für die Sitten im bürgerlichen Umgange und für die Gesetze höchst nachtheilig wirken [32]).

Fra Cast. Dieses Alles ist in Hinsicht des Volkes sehr wahr. Aber nimmermehr hat sich, wie ich glaube, ein Philosoph gefunden, der ein gelehrter und zugleich ein tugendhafter Mann war, der aus dieser unserer Lehre die subjective Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen folgern, und die Freyheit der Wahl habe zerstören wollen, wie ja auch Plato und Aristoteles unter andern, wenn sie die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens setzen, defswegen nicht weniger die sittliche Freyheit und das Vermögen unserer eigenen Wahl zulassen, weil sie nämlich Beydes gar wohl zu vereinigen wissen. Obschon daher einige heilige Väter und Seelenhirten unserer Lehre widersprachen und widersprechen, damit sie nämlich dem Volke keinen Anlafs zur Aergernifs gäben, so werden sie uns doch gerne vergönnen und nachsehen, dafs wir unter uns die wahre Lehre behaupten, aus welcher wir Nichts als die Wahrheit der Natur und die Herrlichkeit ihres Urhebers folgern, und welche wir nicht dem Volke, sondern

32) S. 19.

nur den Weisen, welche den richtigen Sinn derselben verstehen können, vortragen; denn wahrhaft gelehrte und fromme Theologen haben der Freyheit zu Philosophiren nie Abbruch zu thun verlangt, und umgekehrt haben die wahren und Sinn fürs bürgerliche und kirchliche Leben habende Weisen immer die Religion begünstiget, weil beyde gar wohl wissen, dafs für den Unterricht des rohen Volkes, das auctoritative beherrscht werden mufs, nur die Religion geeignet sey, dagegen Vernunftbeweise nur für die speculativen Weisen gehören, die bestimmt sind, andere zu beherrschen [33]).

Elp. Diese Protestation mag vor der Hand genug seyn! Kehren wir endlich wieder zu unserem Gegenstande zurück, und zwar bitte ich euch, mir allererst das wichtige Argument aufzulösen, wodurch sich Aristoteles genöthigt gefunden hat, der göttlichen Macht die unendliche Intension abzusprechen, obschon er sie als extensive unendlich zugab. Sein Grund für die Abläugnung der Unendlichkeit quoad intensionem war, weil in Gott Vermögen und That (potentia et actus) durchaus Eins und dasselbe sind, indem er also unendlich wirken konnte, müfste er auch unendlich wirken und gewirkt haben, was aber offenbar gegen die sinnliche Erfahrung ist. Der Grund hingegen, aus welchem er Gott gleichwohl die Unendlichkeit der Extension (Allgegenwart durch das All) zugestand, war, weil Gott ewig und regelmäfsig, wie gleichfalls die Erfahrung ausweiset, das erste bewegliche Himmelsgewölbe bewege [34]).

Philoth. Das erste Argument hat in Wahrheit keine gröfsere Ueberzeugungskraft, und Scheinbarkeit, als das zweyte; denn wenn wir annehmen,

33) S. 20. 34) S. 21.

dafs der göttliche Wille die göttliche Allmacht moderire, regulire und begrenze, müssen da nicht unzählbare Ungereimtheiten folgen, z. B. dafs die göttliche Allmacht von weiterm Umfange sey, als sein Wille und seine Güte, und überhaupt, dafs irgend ein Attribut Gott in gröfserem Verhältnisse zukomme, als ein anderes [35])?

Elp. So zeiget denn ihr, wie ihr eure eigene Lehrmeinung von der intensiven und extensiven Unendlichkeit der göttlichen Allmacht, und die Nichtverschiedenheit des Actus von der Potentia retten, und die Ueberzeugungsgründe für das Gegentheil aufheben könnet.

Philoth. Die verlangte Auflösung zu fassen, müfst ihr allererst bemerken, a) dafs, indem das Weltall unendlich und unbeweglich ist, von einem ersten Beweger desselben gar keine Rede seyn könne; b) dafs vielmehr alle die unzählbaren Welten, die im Universum oder dem All enthalten sind, sowohl die Erden, als die Sonnen allesammt sich durch ein inneres Princip bewegen, welches wir ihre Seele nennen; c) dafs diese Körper ebenso, wie diese unsere Erde sich im flüssigen Elemente des Aethers, nicht aber als angeheftet und befestiget in irgend einem crystallenen Gewölbe der Himmelsfeste bewegen [36]). Dieses Alles vorausgesetzt ist für uns keine Nothwendigkeit, die Bewegung des Weltalls, die doch nur eine endliche ist, von einem ersten unendlichen Beweger abzuleiten; indem ja das grofse Weltall selbst unbeweglich, jeder bewegliche Weltkörper aber nur nach der Beschaffenheit seines eigenen Lebens und seiner Beseelung sich bewegt.

---

35) S. 22. 36) S. 25.

Elp. Aber wenn jeder Weltkörper seine Beseelung hat, wie sagt ihr dann wieder, wenn von der allgemeinen Weltseele die Rede ist, dafs die göttliche Wesenheit ganz im Ganzen, und ganz in jedem Theile sey, dafs sie das All erfülle, und noch vielmehr als die eigene Wesenheit das Innerste aller Dinge constituire; weil sie nämlich die Essenz aller Essenzen, das Leben aller Leben, und die Seele aller Seelen sey, weswegen dann, wie mir scheint, die göttliche Wesenheit den Dingen nicht nur die Bewegungskräfte, sondern eben sowohl die Bewegung selbst ertheilet [37]).

Philoth. Auch diesen Zweifel kann ich euch leicht auflösen. Ich behaupte nämlich, dafs man in den Dingen zwey Principien des Lebens und der Bewegung zu betrachten habe, ein endliches nämlich als die besondere Seele in jedem endlichen Subjecte, welche successive Bewegung hervorbringt, und ein unendliches als allgemeine Weltseele, welches als die Seele der Seele anzusehen ist, folglich ganz im Ganzen ist, und macht, dafs die Seele ganz im Ganzen sey. Und dieses Princip bewegt nicht nach und nach, sondern augenblicklich. Daher hat denn auch die Erde, wie jeder andere Total- und Partial-Körper, zweyerley Bewegungen, so wie zweyerley Bewegungsprincipien, wovon das Unendliche, indem es eine unendliche, d. i. die absolut gröfste Bewegung hervorbringt, macht, dafs der bewegte Körper gerade gar nicht aus der Stelle rückt, sondern unbeweglich fest steht, weil nämlich sagen, dafs ein Körper durch eine unendliche Kraft bewegt werde, gerade so viel ist, als das Gegentheil behaupten, dafs er gar nicht bewegt werde; indem ja instantaneisch mit der gröfsten Geschwindigkeit bewegt werden

37) S. 24.

(wo folglich Abgehen und zugleich wieder Ankommen in Eins zusammenfallen) in der That dasselbe ist, als ganz und gar nicht bewegt werden [38]). Mithin bleibt dann nur noch das andere Princip übrig, welches von der innern Kraft des besondern Lebens ausgehend, nur endlicher Weise in der Zeit und zugleich successive bewegt, welche Bewegung als endliche von der Ruhe unterschieden ist. Sehet also hier, in welchem Sinne wir Beydes sagen können: erstens, dafs Gott das All bewege, und dann, dafs er allen Beweglichen eigene Bewegungskräfte ertheilt habe.

7. Gespräch.

Erklärung der Unendlichkeit des Weltalls; dafs das Weltall als unendliches, unbewegliches und gestaltloses, aus Leeren und Vollen bestehendes Eins zu setzen; das in seinem allergeräumigsten Busen unzählbare gestaltete und bewegliche Welten beschliefst [39]).

Elp. Nun aber habet die Güte, Freund Philotheo! macht mir auch den Unterschied zwischen dem All und den Welten begreiflich [40]).

Philoth. Der Unterschied war sehr gemein in allen alten Schulen, die peripatetische allein ausgenommen. Schon die Stoiker unterschieden zwischen dem Universum und den Welten; denn ein Weltkörper ist ihnen ein Volles, und besteht aus festen Massen; das Universum hingegen ist nicht nur, wie die Welten, das Volle, sondern auch noch das Leere, und defswegen sagen sie, dafs jede Welt endlich, das All aber schlechthin unendlich sey. Auch Epikur nannte das All oder das Universum eine Mischung von Körpern und Leerem. Wir

38) S. 25. 39) S. 27. 40) S. 31.

selbst gestehen ebenfalls kein absolut Leeres zu, sondern nur ein respectiv-Leeres, nämlich im Gegensatze gegen einen festen, undurchdringlichen Körper, dergleichen (respectiv-Leeres) insgemein nicht für einen Körper gehalten wird; denn, sagt man, gleichwie das kein Fleisch ist, was nicht verwundbar ist, so ist auch das, was gar nicht widerstrebt, kein Körper. In dieser Hinsicht können wir also mit Recht sagen, dafs ein Körperloses, doch räumlich ausgedehntes Unendliches, nämlich die unermefsliche Region des Aethers sey, in der die unzählbaren Gestirne, wie z. B. die Erde, der Mond und die Sonne, als eben so viele Weltkörper, jeder aus Vollem und Leeren bestehend, sich bewegen, in wieferne jenes geistige Wesen, jene allerfeinste Luft oder Aether nicht blos von Aufsen sie umgiebt, sondern auch sie alle innerlich durchdringt, und in jedem derselben enthalten ist [41]). Dieses körperliche Element des Aethers nennen wir dann ferner auch das Leere, in wieferne es nämlich eine Art von Busen ist, in dem das Weltall ist und sich ausdehnt, das aber selbst nicht wieder in einem Andern seyn kann. Das Leere nehmen wir demnach, wie es die Alten nehmen, für dasjenige, in dem Körper bestehen können, nicht aber wie Aristoteles, der das Leere für dasjenige ausgiebt, das Nichts ist, und in dem Nichts ist, noch auch seyn kann. Und nun mag uns Elpino die Gründe vortragen, wegen welcher Aristoteles und seine Anhänger weder einen unendlichen Körper, noch unzählbare Welten zulassen wollen [42]).

Elp. Ich will hier den Aristoteles selbst reden lassen, und ihr mögt dann directe darauf antworten, was euch dagegen in den Sinn kommen wird

41) S. 32. 42) S. 33.

(Er liest nun das 5te Cap. des I. Buches De Caelo, in welchem Aristoteles beweiset, dafs ein runder und unbeweglicher Körper nicht unendlich seyn könne) [43]).

Philoth. Der Beweis ist richtig, thut aber gar Nichts zur Sache; denn Niemand war wohl je so dumm, die Welt als eine Unendliche und von unendlicher Gröfse, gleichwohl aber beweglich zu setzen. Wie dann Aristoteles auch selbst in seiner Physik (Libr. I. Cap. 2.) gesteht, dafs alle die, welche das Weltall als ein Urwesen und die Entwickelung eines einzigen Bestand gebenden Anfangs setzten, dasselbe als unbeweglich setzen [44]), Bringt er aber wohl irgend Etwas vor, den Lehrsatz zu bestreiten, welcher das Weltall als Unendliches, Unbewegliches und Gestaltloses setzt, das in seinem allergeräumigsten Busen unzählbare gestaltete und bewegliche Welten enthielt?

Elp. In der That sind alle seine Beweise vielmehr nur gegen die Voraussetzung gerichtet, dafs sein Gegner behaupte, das Universum sey unendlich und dennoch beweglich [45]).

Philoth. Eben so wenig dient zur Sache, was Aristoteles (Libr. I. de Caelo Cap. 6—8.) von den natürlichen Orten der verschiedenen Elemente von Oben und Unten und in der Mitte vorbringt; denn im Leeren, d. i. im reinen Aether, ist weder Schwere, noch Leichtigkeit, noch Bewegung, weder oben, noch in der Mitte, noch unten. Alle die unzählbar vielen Weltkörper hingegen vollbringen ihren Umlauf in demselben unendlichen Raume innerhalb bestimmter Grenzen, und jeder um seinen eigenen Mittelpunkt [46]). Defswegen sagen wir Erdebewohner, dafs die Erde im Mittelpuncte des Alls

43) S. 34. 44) S. 36. 45) S. 37. 46) S. 40.

liege (wie in der That auch alle alten und neuen Philosophen, von was immer für einer Schule, behaupten), ohne dadurch unserm Princip von der Veränderlichkeit des Alls Etwas zu vergeben; denn wir verstehen dieses nicht absolut, sondern nur in Hinsicht auf uns [47]), indem wir ja selbst behaupten, dafs unzählbar viele Erden und Sonnen, und ein unendlicher Ocean des Aethers sey; d. h. nach Democrit und Epikur, dafs ein unendlich Volles und Leeres sey, deren ein jedes innerhalb des andern existirt; dafs ferner in jedem dieser Weltkörper verschiedene Gattungen und Arten endlicher Dinge je eine von der andern beschlossen werde, und eine auf die andere sich beziehe, alle zusammen aber ein in seiner Art unendliches Ganzes constituiren; dafs endlich das ganze unendliche Weltall nicht als ein einziges Continuum, sondern als ein Complex unzählbar vieler Welten zu achten sey [48]).

Ewig und perennirend heifsen wir übrigens diese unsere Erde, nicht als wenn sie stets aus denselben Atomen bestünde, sondern nur im Wechsel, weil statt der abgehenden und sich verzehrenden immer neue nachkommen; wie wir denn auch sehen, dafs der Körper einer und derselben Seele nach und nach sich verändere, und endlich ganz ein anderer werde. In dieser Hinsicht ist es dann auch nicht unschicklich, sondern vielmehr der Vernunft ganz angemessen, zu sagen, dafs die Atomen unbegrenzten Umlauf und Bewegung durch alle Formen und Oerter haben. Unschicklich und ungereimt aber würde es seyn, zu behaupten, dafs der Umlauf und die Bewegung in Hinsicht auf das nächste Ziel unbegrenzt sey; was gar nicht seyn kann: indem ein jedes Ding, einen Ort verlassend, sogleich einen andern

47) S. 41. 48) S. 46.

andern einnehmen mufs, und eine Form oder Eigenschaft ablegend eben dadurch eine andere annimmt [49]).

So sagen wir endlich auch nicht, dafs das Unendliche als Leeres thätig oder leidend sey, sondern nur, dafs innerhalb desselben unzählbare endliche Theile beschlossen seyen, die thätig oder leidend sind; denn die Unbeweglichkeit, Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit des Ganzen hindert nicht, dafs innerhalb desselben unzählbar viele Theile beschlossen seyn mögen, die beweglich, und unzählbar vielen und mannigfaltigen, vollkommenen und unvollkommenen Veränderungen unterworfen seyn mögen [50]).

Elp. Wie aber? wenn die Erde, ein endlicher Körper, von Natur aus kalt, der unendliche Himmel aber und alle Gestirne in demselben ganz und durchaus feurig wären, müfste da nicht die Erde von dem entgegengesetzten Unendlichen völlig verschlungen werden?

Philoth. Diese Furcht ist wohl sehr eitel; denn eine körperliche Kraft, wie die des verzehrenden Feuers, durch eine unendliche Ausdehnung ergossen, wird nie mit unendlicher, sondern immer nur mit einer endlichen Energie auf das Endliche einzuwirken vermögen [51]).

Uebrigens, ob ich gleich dem unermefslichen leeren Aether, der überall ist, Alles in sich enthält, und Alles durchdrungen hat, eben darum keine Localbewegung zuschreiben kann, so gestehe ich ihm dennoch allerdings eine Bewegung der Ausdehnung und Zusammenziehung (amplificatio et restrictio) zu, welches auch schlechterdings nothwendig ist, um die Bewegung der Himmelskörper in demselben zu

49) S. 47. 50) S. 61. 51) S. 63.

erklären, da die einen um die andern kreisen, und jeder das vollbringt, wozu ihn der Aether treibt, welcher das All und alle erfüllet.

Kurz! ich sage und behaupte, dafs das unendliche und unermefsliche All ein beseeltes und lebendiges Wesen sey, obschon es keine begrenzte Gestalt und auch keinen Sinn für äufsere Wahrnehmungen hat, weil es ja die allgemeine Weltseele in sich hat. Es folgt auch aus dieser Annahme keine Ungereimtheit, z. B. dafs zwey Unendliche wären u. s. w. [52])

Soviel für heute über die Unendlichkeit des Weltalls! Morgen wollen wir die zahllosen Welten betrachten, die in jenem beschlossen sind.

8. Gespräch.

Von der Vielheit der Welten in dem Einen unendlichen Weltall [53]).

Philoth. Es ist, wie wir gestern gezeigt haben, nur Ein Himmel, Ein unermefslicher Raum, Ein Alles umfassender Busen, Ein ätherischer grenzenloser Ocean, in dem Alles, was Leben hat, sich regt und bewegt, die zahllosen Sonnen und Erden, die wir theils sinnlich wahrnehmen, theils erschliefsen. Das Weltall ist demnach ein Zusammengesetztes aus jenem unendlichen ätherischen Raume, und den zahllosen, darin sich bewegenden Körpern [54]).

Der Himmel besteht nicht aus festen crystallenen Gewölben, in welchen die Sterne wie eingezapft stecken, sondern die ganze ätherische Region ist ein flüssiges, ungetheiltes Continuum, in dem jeder Stern

52) S. 67. 53) S. 68. 54) S. 69.

durch eigenes Leben sich frey um sein eigenes Centrum und um seine eigene Sonne sich bewegt [55]).

Elp. Wir werden also sagen müssen, dafs der Mond, der ein Erdkörper ist, wie der unsrige, durch ein eigenes Leben sich um die Sonne bewege, und so auch Venus und Mercur sammt den andern Sternen um dieselbe Quelle alles Lebens in Kreisen sich herumdrehen [56]).

Philoth. So ist's! Jedes Gestirn hat seine eigene Bewegung aus sich selbst noch neben der allgemeinen Bewegung; und es sind jene eigenen Bewegungen so sehr von einander abweichend und verschieden, dafs auch nicht zwey Himmelskörper gefunden werden, die ganz in der Art und dem Maase ihrer Bewegung übereinkämen [57]).

Elp. Es mögen also wohl noch unzählige Sonnen und um sie herumkreisende Erden seyn, wie um diese unsere Sonne sieben Erden kreisen?

Philoth. So ist's!

Elp. Warum sehen wir dann aber um die andern selbstleuchtenden Körper, welche Sonnen sind, keine andern Lichter, welche Erden sind, herumkreisen? Und warum sehen wir denn alle andere Weltkörper, jene 7 Wandelsterne und die Cometen allein ausgenommen, immer in derselben Lage und demselben Abstande von einander [58])?

Philoth. Die Ursache davon ist, weil wir zwar wohl die Sonnen, welche grofse, ja sehr grofse Körper sind, aber nicht die um sie kreisenden Erden sehen, welche viel kleiner sind, gleichwie es

55) S. 70. 56) S. 71. 57) Bruno bekennt also schon vor Galiläi († 1642.) das durch Kopernik wieder resuscitirte Weltsystem (Kopernik † 1543.). Vergl. Bruno De immenso et innumerabilibus Lib. III. cap. 9. 58) S. 73.

sehr wohl möglich ist, dafs noch andere Erdkörper um diese unsere Sonne sich bewegen, die wir doch nicht sehen, entweder wegen zu grofser Entfernung, oder wegen ihrer Kleinheit, oder weil sie keine spiegelnde Oberfläche haben, oder diese von uns abgewendet und der Sonne zugekehrt ist. Daher ist es denn auch nicht wunderbar, oder ganz gegen die Natur, dafs die Sonne manchmal verfinstert ward, ohne dafs der Mond zwischen der Sonne und uns in der Mitte stand. Dafs uns aber die Weltkörper, (jene 7 Wandelsterne und die Cometen ausgenommen) unwandelbar, und stets in derselben Lage und demselben Abstande von einander erscheinen, bewirkt die übergrofse Entfernung, die da macht, dafs wir ihre ohnehin sehr langsame Bewegung nicht bemerken, wir mögen nun als den Mittelpunkt dieser Bewegung die Sonne oder die Erde annehmen.

Elp. Wie wollt ihr denn aber behaupten, dafs Körper, die wegen ihrer grofsen Entfernung unserm Gesichte entzogen sind, gleichwohl von unserer Sonne ihr Licht und ihre Lebenswärme sollen erhalten können [59])?

Philoth. Weil sie nämlich, je weiter sie entfernt sind, desto gröfsere Kreise um die Sonne beschreiben, mithin desto langsamer sich bewegen, und folglich desto mehr den warmen und feurigen Strahlen der Sonne ausgesetzt sind, wozu noch kömmt, dafs, wenn diese Körper eine geschwinde Bewegung um ihre eigene Achse, so wie eine langsamere um die Sonne haben, sie nicht allein hinlänglich, sondern gar überflüssig, doch ohne Nachtheil können erwärmt werden, weil derselbe Theil

59) S. 73.

der Erde abwechselnd den Sonnenstrahlen ausgesetzt und wieder entzogen wird.

Obschon ich aber nicht behaupten will, dafs alle Sterne jenseits des Saturns unbewegliche Sonnen seyen, weil ja Niemand wegen grofser Entfernung wissen kann, ob wirklich alle unbeweglich seyen, so ist doch soviel gewifs, dafs in dem unendlichen Weltall mehrere Sonnen, als allein diese unsrige seyn müssen, weil es nämlich unmöglich ist, dafs die Wärme und das Licht dieser einzigen besondern Sonne sich durch das ganze unendliche Weltall sollte verbreiten können [60]). Von diesen Sonnen sind mehrere uns in der Gestalt kleiner Sterne sichtbar. Doch diese so klein scheinenden Sterne sind wahrscheinlich an sich selbst gerade die grö-fsesten aller Himmelskörper.

Elp. Alles dieses könnte wenigstens für sehr möglich, und ganz und gar nicht als ungereimt angenommen werden. Allein wie sollen wir die Sonnen von den Erden unterscheiden?

Philoth. Am sichersten wohl dadurch, dafs die Sonnen fest stehen, die Erden aber sich bewegen, dafs jene funkeln, diese aber nicht, worunter aber das zweyte Zeichen mehr in die Augen fällt, und sinnlich wahrnehmbarer ist, als das erste.

Elp. Kömmt aber das Funkeln blos von der weiten Entfernung her?

Philoth. Wenn dieses wäre, dann würde die Sonne nicht mehr als alle andern Sterne funkeln, und die kleinsten Sterne, als die fernsten, nicht aber die gröfsten, als die nächsten, müfsten es am meisten.

---

60) S. 74.

Elp. Sollten aber wohl die feurigen Welten (d. i. die Sonnen) eben sowohl bewohnt seyn, als die wässerigen (d. i. die Erden)?

Philoth. Nicht mehr, noch weniger.

Elp. Aber welche Geschöpfe können denn im Feuer leben [61])?

Philoth. Ihr müfst nur nicht glauben, dafs ein Weltkörper aus durchaus gleichartigen Elementen bestehe (denn so würde er eine Masse und kein Weltkörper seyn), sondern dafs vielmehr, nachdem doch nur Eine Urmaterie aller Dinge ist, auch der Sonnenkörper unserem Erdkörper dem Stoffe nach gleich sey. Dieses erkannten schon Timäus und Platon, und alle alten Philosophen; aber Wenige vermochten sich's zu erklären, und in unsern Zeiten hat sich noch keiner wiedergefunden, der es verstand, besonders da so Viele auf tausenderley Weise die rechte Erkenntnifs störten, indem sie eitle Principien aufstellten, und selbst die wissenschaftliche Methode verdarben.

Elp. Nur die gelehrte Unwissenheit (la dotta ignorantia) des Cusanus näherte sich einigermafsen dem Begriffe der Alten, wenn er ihn auch nicht vollkommen erfafst; denn wo er von der Beschaffenheit der Erde redet, sagt er: „Ihr müfst nicht glauben, dafs der Erdkörper etwa defswegen, weil er dunkel und schwarz ist, schlechter und unedler sey, als ein anderer Weltkörper; denn wären wir Sonnenbewohner, so würde uns die Sonne ebenfalls nicht glänzend und leuchtend erscheinen, wie sie uns von diesem unserm hiesigen Standpunkte erscheint. Dazu kommt noch, dafs, wenn wir von hier aus die Augen scharf auf die Sonne wenden, wir entdecken, dafs sie gegen die Mitte zu gleichsam

61) S. 75.

einen erdhaften Kern, oder auch eine flüssige, wolkichte Masse habe, von der als von einem Mittelpunkte das Licht ausstrahlt, weſswegen denn die Sonne nicht weniger als die Erde ein aus verschiedenen Elementen zusammengesetzter Körper zu seyn scheint [62]). So ist auch kein Zweifel, daſs, wenn Jemand die Erde aus dem Standpunkte eines andern Weltkörpers anschauen würde, sie ihm als ein leuchtender Stern erscheinen würde, so wie uns von hieraus die Sonne als das leuchtendste Gestirn, der Mond aber schon weniger leuchtend erscheint, weil wir vielleicht an ihm nur das von der Sonne reflectirte Licht, aber nicht sein eigenes sehen."

Philoth. Dieser wackere Mann hatte in der That viele Kenntniſs und Einsicht, und war gewiſs eines der seltensten Genies, die je in Europa lebten. Doch waren seine Beobachtungen wie die eines Schiffers auf dem Meere, wenn sein Schiff von den Wellen geschaukelt bald steigt bald sinkt, nicht still und ruhig, wie die eines Beobachters auf festem Grunde, der nicht nur in gewissen Zwischenräumen, sondern immer ununterbrochen das volle und klare Licht sieht. Die Ursache davon aber war, weil er selbst noch nicht alle falschen Grundsätze abgelegt hatte, in welchen er nach der gemeinen Lehre erzogen wurde, weſswegen er auch wahrscheinlich absichtlich, gewiſs aber sehr behutsam, seinen Büchern den Titel von der gelehrten Unwissenheit, oder von der unwissenden Gelehrtheit (della dotta ignoranza, o della ignorante dottrina) gab [63]).

Soll die Sonne durch sich selbst leuchten und wärmen, so ist nothwendig, daſs ihr Kern wie ein

62) S. 74. 63) S. 75. Vergl. auch oben de la causa principio et uno. p. 132.

Stein, oder wie ein ganz feuriges, im Feuer aber nicht zerfliefsendes Metall sey, so dafs, wie die Erde an sich selbst und ihrer Natur nach kalt und dunkel ist, und Wärme aber und Licht nur durch äussere Einwirkungen erhält, die Sonne hingegen an sich und ihrer Natur nach ganz warm und leuchtend sey, Kühlung aber und Dunkel nur durch Einwirkung von Aussen erhalte, und in wieferne sie etwa in sich selbst frisches Wasser hat, wie die an sich selbst kalte Erde dennoch auch Feuer in sich schliefst, das von Zeit zu Zeit aufflammt. Gleichwie daher auf dieser obschon an sich selbst durchaus kalten und dunkeln Erde doch thierische Geschöpfe mittelst der Sonnenwärme und des Sonnenlichtes leben, so mögen auf ähnliche Weise auf dem durchaus warmen und feurigen Sonnenkörper nicht weniger lebendige Wesen mittelst der abkühlenden Umgebung fortkommen.

Elp. Was haltet ihr also vom Lichte?

Philoth. Ich sage nämlich, dafs die Sonne nicht für sich selbst, die Erde nicht für sich selbst, und überhaupt kein Körper für sich selbst, sondern jeder nur für seine Umgebung leuchte. Darum ist auch das Licht der Erde uns, ihren Bewohnern, nicht selbst wahrnehmbar, sondern nur den Mondbewohnern.

Elp. Ihr behauptet also, dafs nicht die Sonne sich selbst, sondern ein anderes Gestirn derselben und ihren Bewohnern das Tageslicht gebe?

Philoth. Ja! Fasset ihr es etwa nicht [64])?

Elp. Wer soll es denn nicht fassen? Vielmehr dient gerade diese Betrachtung selbst wieder dazu, mehr Anderes durch Folgerung zu fassen, besonders aber, wie sehr sich diejenigen betrügen,

64) S. 79.

welche behaupten, dafs die Himmelskörper aus einem gewissen fünften Elemente (quinta essentia) bestehen, welches Niemand näher anzugeben wisse, als dafs es eine der Natur der uns bekannten vier irdischen Elemente entgegengesetzte Natur habe.

Fra Cast. Ja! ja! Alles, was bisher gesagt worden, scheint jedem Sinne, jeder Vernunft und jedem Verstande gemäfs.

Burch. Doch aufrichtig zu sagen, noch keineswegs dem meinigen, dem das Ganze Nichts weiter, als eine allerliebste Täuschung zu seyn scheint.

Fra Cast. So höre denn, mein lieber Burchio! Du sollst mir jetzt den Meister Aristoteles vorstellen, ich aber will die Rolle eines unwissenden Bauern übernehmen, der weiter gar keine Philosophie, nicht die unsers Philotheo, noch die des Aristoteles, noch irgend eines Andern auf der ganzen Welt versteht. In dieser Rolle halte ich es mit der Menge, und glaube auf das Zeugnifs des Rufes an die majestätische Auctorität der peripatetischen Schule, und so komme ich zu dir, um mich unterrichten zu lassen. So sage mir also allererst, welch' ein übergrofser, grofser, mittelmäfsiger, oder endlich, was immer für ein Unterschied zwischen den Himmelskörpern und den irdischen bestehe [65]).

Burch. Der Unterschied ist in der That übergrofs, weil jene göttlich sind, diese aber eitel materiel, jene keinen Leiden unterworfen, unveränderlich, unzerstörbar und ewig, diese ganz das Gegentheil; jene in vollkommenen Kreisen sich bewegend, diese nur in geraden Linien [66]).

Fra Cast. Aber woher weifs ich denn, dafs jene Himmelskörper sich wirklich in Kreisen um die Erde, und nicht die Erde selbst im Kreise sich

65) S. 81. 66) S. 82.

bewege, wie ja auch dem, der auf dem Schiffe sich befindet, das Ufer entgegen zu laufen, und das Schiff zu ruhen scheint? Wie weifs ich ferner, dafs jene nur leuchten, und nicht auch die Erde, dafs gewisse Veränderungen und Verschiedenheiten der Elemente nur bey uns, und nicht auch auf andern Himmelskörpern anzutreffen, dafs insbesondere der Mond nicht der Erde ähnlich, und diese folglich, wie jener, auch ein eigenes Licht für andere ihr gegenüberstehende Weltkörper aussende [67])?

Burch. So hältst du also für ausgemacht, dafs alle Himmelskörper von diesem Erdkörper wesentlich nicht verschieden seyen?

Fra Cast. Wie sollte ich denn nicht, da ich keinen Grund für das Gegentheil habe, und eben die Erfahrung, die ich von der Erde aus an andern Himmelskörpern bemerke, von dort aus angesehen auch der Erde zukommen müssen?

Burch. Was bleibt aber dann von jener schönen Ordnung, jener regelmäfsigen Abstufung der Natur übrig, nach welcher man von dem dichtesten und gröbsten aller Körper, der Erde nämlich, zum weniger dichten Elemente des Wassers, vom Wasser zum Dunst, vom Dunst zur reinen Luft, von Luft endlich zum Feueräther und zu dem himmlischen Körpern aufsteigt? aufsteigt vom Dunkeln zum weniger Dunkeln, zum Klaren, zum noch Klärern, zum Klärsten, aufsteigt vom Finstern zum Lichten, vom Veränderlichen und Verweslichen zum Unveränderlichen und Unverweslichen, vom Schweren zum minder Schweren, zum Leichten, Leichteren und Leichtesten, aufsteigt endlich vom Beweglichen zum Unbeweglichen, vom Beweglichen ad Centrum zum

67) S. 82—85.

Beweglichen a Centro, und von diesem abermal zum Beweglichen circa centrum [68]).

Fra Cast. Die Ordnung der Natur nach isolirten ganz ausser einander bestehenden Stufen ist ein Traum, eine Chimäre, eine Thorheit.

Burch. So läugnest du wohl gar noch den berühmten Unterschied der Elemente [69])?

Fra Cast. Keineswegs, sondern ich lasse vielmehr einem Jeden Unterschiede machen, wie es ihm gefällt; ich leugne nur die angebliche Ordnung und Stellung, gemäfs welcher die Erde vom Wasser ausser ihr, das Wasser von der Luft ausser ihm, die Luft vom Feuer über ihr, und das Feuer endlich vom obersten Himmelsgewölbe selbst umgeben und beschlossen seyn soll; denn dieses Alles könnet ihr mir doch nicht beweisen, und es dünkt mich daher viel wahrscheinlicher und einfacher, dafs nur ein form - oder gestaltloses Wesen das Enthaltende (continens) und Umschliefsende (comprehendens) aller der grofsen Weltkörper und Maschinen sey, welche wir zum Theil mit unsern eigenen Augen über das weite Feld jenes form - und gestaltlosen Wesens ausgestreut und ausgesäet sehen, deren jeder aus denselben Stoffen, die wir Erde, Wasser, Luft und Feuer nennen, zusammengesetzt seyn dürfte, und wovon dann diejenigen, in welchen das Feuer vorherrscht, Sonnen und für sich leuchtende Körper, diejenigen hingegen, in welchen das Wasser vorherrscht, Erden oder Monde heifsen, die durch fremdes Licht leuchten.

In diesen Weltkörpern stelle ich mir nun die ungleichartigen Stoffe nach mannigfaltigen und verschiedenen Verbindungen, als Stein und Felsen, als See, Flüsse, Brunnquellen und Meere, als Sand und

68) S. 85. 69) S. 86.

Metalle, als Berge, Flächen und Höhlen u. s. w. vor, so wie auch in einem thierischen Körper die ungleichartigen Theile der Substanz theils Gebeine, theils Eingeweide, theils Adern und Nerven, theils Fleisch und innere und äufsere Gliedmafsen und Organe geben, wodurch eben auch wieder in Thiere selbst die Erde mit ihren Bergen, Thälern und Höhlen, das Meer mit seinen Gewässern, die Luft mit ihren Winden und Wehen, und endlich das Feuer mit seinen Leuchten und seiner Wärme wiederholt ist, und weswegen denn das Thier nicht weniger als die Erde den Einflüssen der Gestirne unterworfen lebt, wie die Catarrhe, das Rothlauf, die Steinerzeugungen, die Schwindel, die Fieber und andere unzählbare Krankeitszufälle beweisen, die den Nebeln, dem Regen, dem Schnee, der Hitze, den Entzündungen, den Erdbeben, den Stürmen und den Gewittern entsprechen [70]).

Warum sollten also die Erden und andere Weltkörper nicht mit Recht, wiewohl in einem weit umfassenderen und höhern Sinne, abermal Thiere heifsen können?

Wie kann auch wohl Aristoteles, oder ein Anderer, wer er auch immer sey, beweisen, dafs die Luft die Erde mehr nur äusserlich umgebe, als innerlich durchdringe, da doch offenbar kein Theil der Erde ist, in dem nicht Luft enthalten wäre? — Defswegen sagten auch, wie ich gehört habe, schon die Alten, dafs das Leere das Volle (und umgekehrt) überall von Aufsen umschliefse, und von Innen durchdringe.

Und wie könnt ihr euch einbilden, dafs die Erde eine Dichtheit, Starrheit und Consistenz haben könnte, wenn das Wasser dieses allgemeine Ver-

70) S. 87.

bindungs - und Zusammenhaltungsmittel sie nicht innerlichst durchdränge, und dadurch ihre Theile fest mit einander vereinigte?

Wie sollte überdiefs die Erde gegen den Mittelpunkt mehr schwer seyn, wenn nicht dort ihre Theile an Dichtheit und Gediegenheit zunähmen, welches sich ohne Einwirkung und Vermittlung des Wassers nicht denken läfst.

Wer sieht auch nicht, dafs überall aus dem Wasser Inseln und Bergspitzen hervorsteigen, oder wohl auch auf dem festen Lande neue rauchende Berge entstehen, wenn Wasser und Winde, die im Abgrunde der Erdhöhlen beschlossen sind, sich einander bekämpfen [71]). Woraus denn abermals erhellet, dafs das Wasser die Erde eben so wenig blos von Aussen umgebe, oder über ihr stehe, als in unserm Leibe das Flüssige.

Wenn nun aber Wasser in den innersten Eingeweiden der Erde ist, und kein dichter und gediegener Theil der Erde ohne Einwirkung und Vermittlung des Wassers sich denken läfst, wer wird nicht lieber behaupten wollen, dafs das Wasser die Basis der Erde, und nicht die Erde die Basis des Wassers sey (und also die Erde über dem Wasser, nicht aber das Wasser über der Erde stehe) [72])?

Was von der Höhe oder Erhebung des Meeres über das feste Land, und von der Uebermacht der gröfsern Masse der Gewässer über die Masse der Erde gesagt wird, ist kaum der Erwähnung werth; denn das Meer umgiebt die Erde nicht von Aussen, sondern ist selbst vielmehr innerhalb der Erde beschlossen, was selbst Aristoteles (Lib. I. Meteor. C. 3.), entweder bezwungen von der Wahrheit, oder genöthigt durch den blofsen Sprachgebrauch der

71) S. 88. 72) S. 89.

Philosophen, die vor ihm waren, eingesteht, wo er bekennt, dafs die zwey untern Regionen der stürmischen und unruhigen Luft unmittelbar auf den Bergen anfliegen, und dafs die höchsten darunter über sie hinaus in die stille, allezeit heitere und helle Luftrevier reichen, deren Bewohner folglich nur den Sternenhimmel über sich, die Luft hingegen, in welcher die Winde, Wolken, Nebel, Ungewitter und Strömungen entstehen, unter sich erblicken, lauter Erscheinungen nämlich, welche Folgen des Lebens und Athmens jenes grofsen und göttlichen Thieres sind, das die Dichter Gaja, Ceres, Isis, Proserpina, Diana und Lucina nennen.

Auch der gute Homer, wo er wacht und nicht schläft, ist weit entfernt, zu sagen, dafs das Wasser seinen natürlichen Stand über der Erde habe, indem er ja Berge annimmt, die höher liegen, als alle Winde und Stürme, Nebel und Regen. Vielmehr wird jeder, der im Homer weiter forschen will, bald finden, dafs derselbe das Wasser nicht nur nicht über, sondern vielmehr tief unter der Erde im Abgrunde setzt [73]).

Welcher geradsinnige Mann wird dann aber auch die Naturstoffe also ordnen, wie sie in dem blinden und garstigen Entwurfe des Aristoteles geordnet sind, den der Pöbel der Scholastiker für wahr hält, und Leute billigen, die ohne Erwägung sprechen, und ohne Nachdenken rühmen.

Welcher Verständige wird dagegen nicht vielmehr die Lehre des Platons, welcher sie selbst vom Timäus und Pythagoras und andern Alten auffafste, für wahr halten, welche behauptet, dafs wir Erdebewohner zu den überirdischen Wesen uns etwa auf ähnliche Weise verhalten, wie die

73) S. 90.

Fische im Wasser schwimmend sich zu uns verhalten, die wir auf dem Trockenen sind; denn so wie das Wasser, worin die Fische leben, feuchter, schwerer und dichter ist, als die Luft, in der wir uns bewegen, so ist diese unsere Luft abermal nur als ein höchst unreines und stürmisches Element zu achten gegen den überirdischen, stillen und reinen Aether.

Was ich hieraus folgern will, ist indessen nur dieses, dafs das Meer, die Quellen und Flüsse, die Berge und Felsklüfte, sammt der darinnen beschlossenen Luft, ja auch sammt der sie umgebenden Luft (da manche Berge bis in die mittlere Luftregion hinaufreichen) sämmtlich nur als dissimilarische (d. i. ungleichartige) Bestandtheile und Glieder eines und desselben Weltkörpers zu betrachten seyen, die gegen einander ungefähr dasselbe Verhältnifs des Zusammenbestehens und Ineinanderwirkens, wie die verschiedenen Bestandtheile des thierischen Körpers haben, so dafs z. B. der Ocean und die Quellen nicht weniger im Schoofse der Erde beschlossen sind, als die thierische Leber, welche für den gemeinsamen Urquell des Blutes gehalten wird, und deren Verzweigung mittelst der Adern über den ganzen Leib sich verbreitet, in dem Leibe, und das Blut in eigenen besonderen Gefäfsen beschlossen bleibt [74]).

Burch. Also ist die Erde deiner Meinung nach nicht das schwerste aller Elemente, und nicht das, welches defswegen den tiefsten Ort in diesem Weltall einnähme?

Fra Cast. Wenn das schwerste deiner Meinung nach dasjenige ist, was am tiefsten bis zum Mittelpunkte des Alls vordringt, dann sage ich, dafs

74) S. 91.

die Luft, so wie das leichteste, also auch das schwerste aller irdischen Elemente sey.

Burch. Und was sagst du denn vom Wasser [75])?

Fra Cast. Vom Wasser habe ich schon gesagt, und wiederhole es noch einmal, dafs dasselbe gleichfalls schwerer sey (d. i. tiefer liege) als die Erde, auch mehr und inniger die Erde durchdringe, als diese umgekehrt das Wasser zu durchdringen vermag. Dazu kömmt noch, dafs dürre, getrocknete Erde auf das Wasser gestreut auf demselben schwimmt und nicht eher untersinkt, bis es sie durchnäfst, dafs also das Untersinken der Erde nur dem Gewichte der vereinigten Masse, nicht aber der Schwere des Erdelementes selbst zuzuschreiben ist, welches vielmehr an sich nur ein leichter, zerreiblicher Staub, und weder ein Stätiges, wie die Luft, noch ein Zusammenhängendes, wie das Wasser ist [76]).

Burch. Wie? Das Wasser soll tiefer liegen, soll schwerer seyn als die Erde? Sehen wir denn nicht das Meer in Fluthen sich über die Erde erheben, und die Ströme auf der Oberfläche der Erde dahinfliefsen?

Fra Cast. Entspringen denn aber nicht alle Quellen, aus welchen die Flüsse und Meere erzeugt werden, aus dem Schoofse der Erde, und bleiben sie dann nicht auch in der Ausgegossenheit noch stets von dem Körper der Erde beschlossen? Oder wie oft soll ich noch dasselbe wiederholen? —

Burch. Aber sehen wir denn nicht auch Wasser aus der Luft herabstürzen, und daraus Quellen entstehen [77])?

Fra Cast. Der Regen und seine Wirkungen sind freylich bekannt genug; allein wir wissen doch, dafs

75) S. 92. 76) S. 93. 77) S. 94.

dafs alles Wasser, selbst das aus der Luft, die ja selbst ein Theil der Erde ist, herabstürzende, ursprünglich und uranfänglich der Erde allein, und nur in einem nachgesetzten Sinne (sensu secundario) der Luft angehört.

Burch. Dem sey indessen, wie ihm wolle, so werde ich doch stets fragen: was denn zuletzt die Stelle des Mittelpunktes in diesem unsern Erdkörper, er sey nun ein Thier, oder ein Stern, einnehme [78])?

Fra Cast. Wenn der Mittelpunkt ausschliefslich demjenigen Elemente einzuräumen ist, welches das schnellste und allerdurchdringlichste ist, dann gebührt der erste Platz daselbst der Luft, der nächste daran dem Wasser, und der dritte der Erde. Wenn hingegen die Stelle im Mittelpunkte dem schwersten, dichtesten und zusammenhängendsten zukömmt, dann gebührt die erste Stelle dem Wasser, die zweyte der Luft, die dritte der trockenen Erde. Nehmen wir hingegen die Erde mit dem Wasser verbunden, dann gebührt die erste Stelle der Erde, die zweyte dem Wasser allein, die dritte der Luft, so, dafs es, wenn die Elemente einzeln und in der Trennung genommen werden, nach verschiedenen Hinsichten die Stelle im Mittelpunkte verschiedenen Elementen müfste eingeräumt werden.

In der That und in der Wirklichkeit ist aber nie ein Element ohne das andere, und kein Plätzchen im ganzen lebendigen Erdkörper, in dem nicht alle vier Elemente in Eins gebildet vorkämen [79]). Woraus erhellt, dafs die peripatetische Rangordnung der vier Elemente als ganz ausser einander und jede für sich allein bestehender Gesammtheiten Nichts

78) S. 95. 79) S. 97.

weiter, als ein leeres und eitles Traumgebilde ohne Sinn und Bedeutung sey, das durch keine Erfahrung bestätiget, und durch keinen Vernunftgrund bewiesen wird, auch weder um irgend eines Zweckes willen seyn soll, noch möglicher Weise seyn kann.

Nach dieser Betrachtung über die Beschaffenheit dieses unsers besonderen Weltkörpers, kehren wir zu unserem Hauptthema zurück, dafs nämlich 1) ein unendlicher und stätiger, Alles enthaltender und Alles beschliefsender Raum sey, in welchem unzählbar viele dieser unserer Welt ähnliche Welten seyen, deren keine mehr oder weniger im Mittelpunkte des Alls gelegen ist, als jede andere, weil nämlich das All unendlich, und eben darum so, wie ohne Grenzen, also auch ohne Mittelpunkt ist; dafs 2) Mittelpunkt und Grenze nur den besonderen im All beschlossenen Welten zukomme, worunter in der That einige Sonnen oder unbewegliche Feuerkörper sind, um welche andere als Wandelsterne, d. i. als Erden oder Monde, in Kreisen sich herumbewegen, während sie zugleich auch um ihre eigene Achse sich drehen, und dadurch für ihre Bewohner der Schein entsteht, als wenn sich der ganze Himmel mit allen seinen Sternen um einen jeden dieser Wandelsterne als um seinen festen Mittelpunkt herumdrehte [80]); 3) dafs also nicht eine einzige Sonne, oder eine einzige Erde und ein einziger Mond, sondern so viele Weltkörper als Sterne seyen, welche alle zusammen in dem unendlichen Himmelsraume, der auch unsere Sonne, unsere Erde und unsern Mond umgiebt, beschlossen seyen, doch so, dafs dieser unendliche Himmelsraum nicht selbst abermal eine besondere Welt, oder ein Theil einer besondern

80) S. 98.

Welt, sondern nur der Raum und das Feld, oder der Busen sey, in dem alle diese Welten jede für sich und alle zusammen sich mit Allem, was sie enthalten, erzeugen, bewegen, leben, wachsen, verändern, nähren, erhalten, fortpflanzen, und nach gewissen ewigen Gesetzen der einen höhern, d. i. wahrhaft göttlichen Natur gehorchen, indem sie das Angesicht oder Abbild (d. i. contrefait) des Einen, das ist, in tausendfältigen Gestaltungen darstellen; 4) dafs jede dieser besondern Welten, da sie ein eigener Mittelpunkt für alle ihre Theile und für die Erzeugungen ist, die sie in sich selbst hervorbringt, gleichwie sie selbst wieder als Theil des Weltganzen sich auf einen Mittelpunkt ausser sich beziehet, auch dadurch erhalten werde, dafs Nichts dem partiellen oder totalen Ganzen entzogen werden könne, was ihm nicht wieder in neuer Gestalt zurückgegeben würde, weswegen denn das Weltall und jede der Welten, die es begreift, unzerstörbar und unverweslich (incorruptible) seyn müsse, wiewohl diese Ewigkeit der Erhaltung dennoch zuletzt keine inneren sich selbst genügenden, sondern nur einen äufsern Grund, nämlich in ihren allmächtigen Erhalter hat, wie Plato im Timäus eingesteht.

Burch. Ihr glaubt also auch, dafs andere Welten so gut wie die unsrige bewohnt seyen [81])?

Fra Cast. Wenn nicht zahlreicher und besser noch, als diese, doch gewifs nicht weniger oder schlechter; denn es ist nicht möglich, dafs ein vernünftiger und nur einiger Mafsen erwachter Verstand sich sollte vorstellen können, dafs so unzählig viele Welten, die dem Augenscheine nach so herrlich und besser noch als die unsrige sind, keine

81) S. 99.

uns ähnliche oder noch bessere Bewohner haben sollten.

Burch. Und sollte denn gar kein Unterschied zwischen diesen so vielen und mannigfaltigen Welten seyn?

Fra Cast. Der Unterschied zwischen Sonnen, Erden und Monden, welcher auf dem Vorherrschen des Warmen und Leuchtenden über das Kalte und Dunkle sich gründet, ist oben (S. 168.) schon bemerkt worden, so, dafs also die unzählbar mannigfaltigen Welten aus eben so vielerley verschiedenen Verbindungen von Gegensätzen bestehen, worin immer ein Gegensatz durch den andern selbst sich erhalte. Dasselbe meinte wahrscheinlich der Weise, welcher sagte: Gott mache Friede zwischen den widerstreitenden Mächten über uns, und jener andere (Empedocles), welcher behauptete, Alles bestehe durch den Widerstreit des Einstimmigen und die Liebe des Entzweyten [82]).

Burch. Da willst du wohl gar zuletzt das, was hier auf Erden ist, oben am Himmel wiederfinden?

Fra Cast. Nun! und ist's denn etwa unrecht, wenn ich in einer verkehrten Welt das Untersich über sich richten will [83])? —

9. Gespräch.

Beleuchtung der Einwürfe gegen die Vielheit der Welten.

Philoth. Wenn ich behaupte, dafs mehrere Welten sind, so verstehe ich es nicht also, als wären 1) mehrere Himmelsgewölbe übereinander, in deren

82) S. 100. 83) S. 101.

jedem einer der Wandelsterne, und in dem letzten und höchsten alle Fixsterne steckten; auch 2) nicht also, als wäre, weil doch nur ein Weltall ist, nicht gleichwohl jeder Stern für sich selbst ein eigenes Weltganzes, das dieses Namens werth sey, und ein eigenes, hinlänglich reiches Lebensprincip in sich habe, unzählbare und herrliche Produktionen aus sich hervorzubringen, und durch immer fortwährende Zeugung zu erneuern [84]).

Elp. Wir wissen schon hinlänglich, Philotheo, wie wir eure Lehre von der Einheit des Weltalls und der unzählbaren Vielheit der besonderen darin beschlossenen Welten zu verstehen haben. Schreitet also jetzt nur zur Auflösung der Einwürfe gegen die Vielheit der Welten, besonders aber derjenigen, welche Aristoteles dagegen vorbringt, und welche von der närrischen Menge für vollkommene Beweise geachtet und gerühmt werden. Damit es nun nicht scheine, als wenn ich Etwas von seinen Gründen verschwiege, so will ich euch die eigene Stelle desselben gegen die Mehrheit der Welten aus seinem Buche von dem, was über uns ist (Meteor, Lib. I. und de caelo I. 9.), vorlesen, und ihr mögt eure Gegenbemerkungen dabey anbringen [85]).

Philoth. Thut es! Ich werde hören und antworten. Doch muſs ich vorläufig bemerken, daſs es, weil Aristoteles das Wort „Welt“ in einem ganz andern Sinne nimmt, als wir, kindisch und überflüssig seyn würde, ihm Schritt für Schritt zu folgen, sondern daſs es vollkommen genügen kann, auf die Gründe desselben Rücksicht zu nehmen, in wieferne sie unserm Systeme entgegen sind, nicht aber, in wieferne sie dasselbe gar nicht berühren; denn ihm ist das Weltall ein Aggregat von Ele-

84) S. 105. 85) S. 106.

menten, von phantastischen, crystallenen Himmelsgewölben beschlossen, deren immer das Kleinere von einem gröfseren bis an die äufserste Grenze des Allergröfsten umgeben wird, die alle vollkommen rund, und alle zusammen ausser der jedem eigenthümlichen Bewegung auch noch durch die Bewegung des allergröfsten täglich um den gemeinschaftlichen Mittelpunkt des Alls, die Erde, fortgerissen und herumgeführt werden. Auf diese kindische Vorstellung ist wohl keine Rücksicht zu nehmen [86]).

Elpino liefset hierauf aus Aristoteles (De caelo Lib. I. C. 9.) den Text von der Einheit des Mittelpunktes, woraus die Peripatetiker folgern: Wenn mehrere Erden wären, dann würden alle zugleich das der Erde zukommende Ort im All einnehmen wollen, welches doch nur Eine kann, also könne überhaupt nur Eine Erde seyn, oder, wenn auch mehrere wären, so müfsten endlich alle zu einer einzigen sich vereinigen [87]).

Philoth. Ich antworte hierauf, dafs nach unsern Grundsätzen nicht folge, dafs, weil alle Erden unter sich von derselben Natur seyen, sie defswegen auch alle denselben Platz im All einnehmen müssen, sondern, dafs man nach unserer Weise vielmehr schliefsen müsse, dafs, gleichwie unsere Erde da ist, wo sie seyn soll, und sich gegen unsere Sonne im gehörigen Abstande befindet, also auch alle andern ihr ähnliche Erden gleichfalls dort seyn werden, wo sie hingehören, und wo sich jede gegen ihre Sonne gleichfalls in dem gehörigen Abstande befindet. Und gleichwie sich unsere Erde immer nur in ihrer Bahn um unsere Sonne bewegt, auch nie in die Bahn einer andern hinüberzuschweifen, oder um eine andere Sonne sich zu drehen Lust hat, und wie die Gewässer unserer Erde nie diese

86) S. 107. 87) S. 108.

Erde zu verlassen, oder eine andere zu bewässern verlangen, also kann und wird auch auf gleiche Weise eine andere Erde nie die Stelle der unsrigen einnehmen, oder irgend ein Element einer andern Erde von diesem seinen Weltkörper sich losreifsen, um sich dem unsrigen einzuverleiben [88]).

Elp. Ich verstehe! Ihr haltet es nämlich für eben so unmöglich, dafs eine Erde an die Stelle einer andern Erde sich setzen wolle, als, dafs ein Thier mit Aufgabe seiner eigenen Individualität ein anderes werden wolle, oder dafs mein Kopf je verlangen könnte, meine Schultern zu verlassen, um auf den Schultern eines Andern zu stehen.

Philoth. So ist's! Allein damit läugne ich keineswegs, dafs nicht die keine eigene Selbstständigkeit habenden Elemente, d. i. die ersten untheilbaren Urkörperchen, durch das ganze Weltall wandern, und jetzt diesem, jetzt jenem besondern Micro- oder Macrocosmus angehören können [89]).

Elp. Sollten aber auf diese Weise zwey verwandte Welten durch allzugrofse Annäherung dadurch, dafs die kräftigere der schwächern immer Etwas von dem Ihrigen raubt, ohne ihr Etwas aus dem eigenen Ueberflusse zurückzugeben, nicht in Eine zusammenstürzen, und die erstere die zweyte gleichsam verschlingen [90])?

Philoth. Dafs es nicht geschehen könne, verhindert schon allein der Umstand, dafs der kräftigere Weltkörper auf den schwächern nie nach dem ganzen Uebergewichte seiner Kraft, sondern nur nach einem Theil einwirken kann, wie oben ist erinnert worden. So hat auch überdiefs die Natur durch das bekannte Gesetz, dafs Anziehung und Mittheilung nur bis auf einen gewissen Grad statt habe, und

88) S. 110. 111. 89) S. 112. 90) S. 113. 114.

dann in das Gegentheil übergehe, und so auch umgekehrt dafür gesorgt, dafs es nie zum gänzlichen Ineinanderübergehen und zum absoluten Verschwinden aller Differenz kommen könne [91]).

Allein dieses Alles hindert in der That keineswegs, wie ich auch schon eingestanden habe, dafs nicht Elemente des einen Weltkörpers in einen andern übergehen können, wie wir ja auch im thierischen Organismus durch Erfahrung gesehen haben, dafs einem Verstümmelten aus eines andern Fleische eine neue Nase angesetzt werde, und es nun für leicht halten, auch ein abgehauenes Ohr auf gleiche Weise zu ersetzen [92]).

Elp. Wenn aber ein Stein mitten in freyer Luft zwischen zwey gleichweit entfernten Welten erzeugt würde, auf welche würde er herabfallen? denn immer könnte er doch nicht schweben bleiben, sondern herabfallen müfste er doch irgendwohin.

Philoth. Ich antworte: vorausgesetzt, dafs er nirgendshin eine Anziehung fände, müfste er ohne Zweifel bleiben, wo er ward und entstand; aber wenn irgend ein Plätzchen des Vollen im Weltraume ihm als von Natur verwandt, oder ähnlich, oder als seiner Erhaltung mehr zusagend anzöge, würde er sich sogleich bestimmt fühlen, auf dem kürzesten und geradesten Weg sich dahin zu begeben, wie die Flamme dem Brennbaren nachzieht, wo sie es immer finden mag, um sich davon zu ernähren [93]).

Zum Beschlusse bemerke ich nur noch, dafs so wenig aus der Wahrheit, „in jeder endlichen Welt könne nur endliche Bewegung von einer gewissen Raumgrenze zur andern statt haben," Etwas

91) S. 115, 116. 92) S. 117. 93) S. 118.

gegen die Unendlichkeit des gesammten Weltalls, das alle diese endlichen Welten umschliefst, folgt; eben so wenig aus der Unendlichkeit des Weltalls könne oder dürfe gefolgert werden: „Also kann ein Theil der Erde ins Unendliche sich fortbewegen, um mit einem andern unendlich fernen Erdkörper sich zu vereinigen.“ Noch auch: „Also giebt es eine unendliche Schwere, oder eine unendliche Leichtigkeit u. s. w.

Hiemit glaube ich den aristotelischen Einwürfen Genüge gethan zu haben. Morgen wollen wir sehen, ob er noch irgendwo Anderes vorbringt [94]).

Elp. Ich aber bitte, seyd so gütig, euch indessen mit diesem zu begnügen; denn morgen erwarten wir den Albertino, von dem ihr, wie ich glaube, die lustigsten Gründe hören werdet, welche sich für die gegentheilige Meinung vorbringen lassen, da er in der gemeinen Schulphilosophie sehr geübt ist.

Philoth. Nach eurem Belieben [95]).

10. Gespräch.

Fortsetzung; Beleuchtung der Einwürfe gegen die Lehrmeinung von der Vielheit der Welten im Sinne und Geschmack der gemeinen Scholastiker.

Albertino (ein neuer Unterredner, mit Elpino hereintretend): — Ich bin doch begierig zu hören, welche Auswüchse der Phantasie, und welche unerhörte Mifsgeburt ein seltsamer Narr mit verbranntem Gehirne der Welt für Neuigkeiten preisgiebt, oder ob es nur alte und veraltete Sachen seyen, die jetzt nur wieder neu aufgetischt werden, und aus

94) S. 128. 95) S. 131.

alten abgehauenen Wurzeln jetz wieder zu treiben anfangen [96])?

Elp. Mir scheint, es seyen alte, verborgene und verkannte Wahrheiten, welche sich jetzt enthüllen und offenbar werden, da endlich nach langer Nacht ein neues Licht am Horizonte unserer Erkenntnifs aufgeht, welches nur langsam und allmählig der Mittagshöhe sich nähert.

Albert. Wäre es ein anderer, als Elpino, der mir dieses sagte, dann wüfste ich wohl, was ich ihm antwortete.

Elp. Sprecht immer geradeweg nach eurem Sinne. Wenn ihr, wie ich glaube, so viel Witz habt, wie ich, werdet ihr unserm Philotheo eben so beystimmen, wie ich, und wenn ihr noch bessern und reifern Witz habet, als ich, dann werdet ihr ihm um so eher und lieber beystimmen, welches ich sehr wünsche. Sagt doch Aristoteles selbst: Nur ein Eitler und Thörichter streitet für eitle und thörichte Meinungen [97]), und abermal an einem andern Orte bekennt er, dafs, wenn man nicht Alles von allen Seiten überlegt, man sich leicht in der Beurtheilung übereile, und die Gewalt der Angewöhnung hinreifsen lasse, dafs uns alsdann Manches nothwendig zu seyn scheine, was unmöglich ist, und man dagegen für unmöglich halte und verschreye, was doch sehr nothwendig und wahrhaft ist. Wenn nun dieses in Hinsicht auf sinnliche, Jedermann offenbare Dinge möglich ist, wie sorgfältig müssen wir uns daher bey der Untersuchung übersinnlicher Grundsätze benehmen [98])!

Albert. Ja! ja! Lafst euch das nur selbst gesagt seyn! Schon Viele haben gegen den Aristoteles gekriegt und machinirt; aber ihre Festun-

96) S. 132. 97) S. 133. 98) S. 135. 136.

gen wurden geschleift, die Spitzen ihrer Schwerter abgelenkt, und ihre Pfeile und Bogen zerbrochen.

Elp. Dieſs entscheidet Nichts, wenn etwa eine Nichtigkeit gegen eine andere kriegend nichts ausrichtet; auch die siegende bleibt deſswegen doch nach wie vor nichtig, und der Wahrheit wird es immer ein Leichtes seyn, sie als Nichtigkeit darzustellen und zu besiegen [99]).

Albert. Unmöglich ist es, dieſs glaubet, dem Aristoteles beweisend zu widersprechen. Ich rede nicht unbesonnen; ich habe wohl genug betrachtet und eingesehen, was Aristoteles lehrt, und bin so weit entfernt, irgend einen Mangel an seinen Lehren zu finden, daſs ich vielmehr Nichts daran entdecke, als was nach göttlicher Weisheit schmeckt, und glaube, auch Andere müſsten dasselbe wahrnehmen, wie ich.

Elp. Aber ihr sollt doch nicht den Sinn und Geschmack Aller schlechterdings nur nach dem eurigen ermessen, und glauben, daſs allen Andern unmöglich sey, was euch selbst freylich unmöglich ist, nämlich ausser dem Aristoteles auch sonst noch einen Weisen anzuerkennen.

Albert. So soll ich etwa, ich, ein Doctor von mehreren hohen Schulen anerkannt, mich jetzt noch in meinen alten Tagen als Schüler bey eurem Lehrer einstellen, und den ehrenwerthen Aristoteles verläugnen?

Elp. Ich, meines Theils, der ich freylich kein graduirter Doctor, sondern nur ein Idiot bin, würde es höher achten, um jeden Preis an Wissenschaft zuzunehmen, als in der Unwissenheit zu verharren, und gerne diesen Philotheo und jeden andern zum Meister annehmen, durch den ich Etwas verste-

99) S. 137.

hen lernen könnte, das ich bis jetzt nicht verstand [100]).

Albert. Und welche Vortheile versprecht ihr mir denn davon, dafs ich mich zum Schüler dieses Verfolgten mache, von dem ihr doch wifst, wie sehr er von unserer ganzen Schule als ihr bitterster Gegner gehafst wird, den Wenige loben, dem Keiner durchaus beystimmt, den Alle verfolgen?

Elp. Freylich ist er verfolgt von Allen; aber von welchen? — Gelobt von Wenigen, aber den besten und herrlichsten. Freylich ist er Gegner der gemeinen Lehre, aber nicht darum, weil sie gemeine, sondern weil sie falsche Lehre ist; freylich ist er Feind der Peripatetiker, aber nur wegen der Ungleichheit der Meinungen. Uebrigens kann ich euch mit Wahrheit sagen, ist der Mann auf das Lehren und Schüleranwerben so wenig verpicht, dafs ihm diejenigen vielmehr willkommen sind, die ihn besuchen, um ihn zu belehren, als die zu ihm kommen, um von ihm belehrt zu werden. Doch! da kömmt er ja eben zu rechter Zeit mit Fra Castorio.

Albert. Seyd mir willkommen, Philotheo!

Philoth. Auch ihr! mögen wir uns zur guten Stunde getroffen haben [1])!

Albert. (halb spöttisch zur Gesellschaft) Bisher, meint Elpino, hätte ich nur wie im Walde in Gesellschaft von Thieren gelebt, und Heu und Stroh gekäuet mit den Ochsen, Schaafen, Böcken, Eseln und Pferden. Dieses Lebens müde, und um es besser zu haben, komme ich nun, mich euch als Schüler darzustellen.

Fra Cast. Glaubet gewifs, dafs ihr willkommen seyd!

---

100) S. 137. 1) S. 138.

Albert. (ernsthaft zu Philotheo) Bis diese Stunde hielt ich eure Meinungen des Anhörens und des Antwortens unwerth....

Philoth. (ihn unterbrechend) Gerade so gieng's auch mir in meinen ersten Jahren, als ich noch am Aristoteles käuete. Mit der Zeit aber habe ich freylich mehr sehen und kennen gelernt, auch sollte wohl mit den Jahren mein Urtheil reifer geworden seyn; allein, weil es doch möglich bleibt, dafs etwa mit dem Alter mein Verstand abgenommen, und mein Gehirn gelitten habe, dieses aber eine Krankheit ist, die Niemand weniger fühlt, als der Kranke selbst, so freue ich mich, hier in eurer Person einen Arzt vor mir zu sehen, der für tüchtig gehalten wird, mich von dieser Narrheit (wenn's eine ist) zu befreyen.

Albert. Ein Sprüchwort sagt: Wo die Natur nicht wirken kann, da kann auch der Arzt nicht wirken, besonders, wenn die Krankheit schon bis zu den Gebeinen gedrungen ist.

Fra Cast. Habt die Gnade, Herr! und fühlt unserm Kranken erst den Puls, ehe ihr ihn für unheilbar erklärt. Können wir ihn dann nicht heilen, so wollen wir wenigstens seine Krankheit beurtheilen [2]).

Albert. Die Art, den Puls zu befühlen, ist hier, euch einige Fragen vorzulegen, Philotheo, um zu sehen, wie ihr einige Gegenbeweise aufzulösen und euch vom Halse zu schaffen vermögt, aus welchen die Unmöglichkeit mehrerer, geschweige denn gar unzählbarer Welten als nothwendige Folge hervorgeht.

Philoth. Ich werde euch nicht wenig verbunden seyn, wenn ihr mich zu überzeugen ver-

2) S. 139.

möchtet. Aber wenn es euch auch nicht gelingt, werde ich mich gleichwohl für euren Schuldner bekennen, weil ihr mich dadurch in meiner eigenen Lehre bestärken werdet. Beliebt also nur, die besten und solidesten Gründe, und die euch eure Meinung aufs augenscheinlichste zu beweisen scheinen, vorzubringen [3]).

Albert. Dieſs werde ich. Erstens also hat Aristoteles augenscheinlich bewiesen, daſs auſser der äuſserſten Grenze des äuſsersten Himmels, der Alles beschlieſst, und selbst von gar Nichts beschlossen wird, rein gar Nichts mehr, und folglich auch weder Zeit noch Raum könne gedacht oder imaginirt werden [4]).

2) Geht aus der Einheit des ersten Bewegers als nothwendige Folge die Einheit der Welt hervor.

3) Wird von der Endlichkeit der Oerter und der beweglichen Dinge zuverlässig auf die Einheit der Welt geschlossen [5]).

4) Sage ich, daſs, wenn mehrere Welten wären, nothwendig auch mehrere Mittelpunkte und mehrere Peripherien seyn müſsten. Die Mittelpunkte würden dann nothwendig mit dem Mittelpunkte, die Umkreise mit den Umkreisen gleichen Wesens seyn. Demnach müſsten die Mittelpunkte, als gleichen Wesens seyend, einander näher liegen, als jeder Mittelpunkt seiner Umkreise liegt, was augenscheinlich unmöglich ist, wie ein Kreis zeigt, dessen Peripherie von 6 andern Peripherien berührt wird.

5) Wären mehrere ähnliche Welten, so müſsten sie entweder der Gröſse nach ganz einerley, oder wenigstens proportional seyn. Nun ist es unmöglich, daſs um einen Kreis her mehr als 6 andere Kreise, die ihn berühren, seyen; folglich könnten

3) S. 140. 4) S. 140—143. 5) S. 143.

um diese Welt nicht mehr als 6 andere mundi contigui herumliegen, woraus aber noch ein anderes Inconveniens folgen würde, dafs nämlich alle diese 6 Kreise in den 6 Berührungspunkten einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte angehören würden, wodurch dann ein Widerstreit zwischen dem oberen und unteren Mittelpunkte entstehen, und dadurch eine solche Welt in Trümmern gehen müfste [6]).

6) Was wollte man in die dreyeckigen Räume zwischen die 7 Kreisen setzen, wenn alle mögliche Materie in den 7 Welten beschlossen ist?

7) Wenn mehrere Welten sind, so sind sie nothwendig der Zahl nach endlich oder unendlich. Sind sie unendlich, so findet sich aufser Gott ein zweytes Unendliches in Wirklichkeit, welches billig verworfen wird. Sind sie endlich, so wird man schwerlich einen hinlänglichen Grund anzugeben vermögen, warum ihrer gerade so viele, und nicht mehr noch weniger geworden sind [7]).

8) Fragt sich, wenn Gott wegen seiner Allmacht auch zahllose Welten hätte schaffen können, ob zahllose Welten ihrer Natur nach möglich wären?

9) Wäre es unpolitisch von Gott, wenn er mehrere Welten geschaffen, und doch gar nicht für die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Communication gesorgt hätte.

10) Unzählige Welten setzten auch unzählige Beweger voraus, oder die Arbeit des einen Bewegers würde eine unendliche werden [8]).

11) Wo sollten denn die verschiedenen Welten herkommen? Sind sie etwa Ausgeburten und Erzeugungen einer urersten Welt? Allein die Welten zeugen nicht; denn sie sind keine Thiere.

---

6) S. 144. 7) S. 146. 147. 8) S. 148.

12) Das Vollkommene läfst keine Zusätze, keine Vermehrung zu, um wie viel weniger die eine allervollkommenste Welt.

Diefs sind die 12 Gegengründe! Könnet ihr mir nun auf jeden derselben hinlänglich antworten, so will ich auch alle andere, die ich noch vorbringen könnte, für beantwortet halten, und mich ganz zufrieden geben [9]).

Philoth. Die vorgebrachten Gründe, lieber Albertino (wenn sie doch Gründe heifsen sollen), sind nicht neu, sondern schon oft genug von Andern wiederholt worden, und für alle insgesammt möchte wohl die allgemeine Antwort schon hinreichen, dafs sie den Grund und die Weise unserer Behauptung gar nicht berühren. Beydes soll euch also gleich durch meine Antworten klar werden, die in wenigen Worten bestehen sollen; den weitern Commentar darüber mögt ihr euch dann, wenn ihr wollt, von Elpino geben lassen.

Auf den ersten Einwurf also antworte ich, dafs alle diese übereinander gehäuften Himmelsgewölbe Nichts, als leere Erdichtungen seyen, indem die Sterne allesammt unmittelbar im reinen, ungetheilten und gränzenlosen Aetherrevier sich frey, und jeder aus ihm angeschaffener Lebenskraft sowohl um seinen eigenen, als um einen andern Mittelpunkt bewegen; dafs also auch an kein erstes Mobile keine allgemeine Bewegung, keine äufserste Himmels- oder Weltgränze, und an keinen ersten Beweger aufser und über der Welt zu denken, und folglich auch ganz überflüssig sey, zu untersuchen, ob aufser dem Weltall noch ein Wo oder Wann, Raum und Zeit sey [10])?

Auf

9) S. 149. 10) S. 150.

Auf den 2ten Einwurf bemerke ich, dafs es allerdings einen ersten Beweger gebe, aber keinen solchen, zu welchem man fortzählend und aufsteigend von den zahllosen endlichen Bewegern gelangen könnte. Diese Zahlenreihe ist vielmehr gar nicht zu enden, enthält aber auch lauter endliche, und keinen unendlichen Beweger; doch hängt die zahllose Zahlenreihe der endlichen allerdings von einem unendlichen Beweger ab, von dem sie die Bewegungskräfte erhalten [11]).

Auf den 3ten Einwurf gebe ich euch zu bemerken, dafs im Unendlichen kein Oben, Mitten oder Unten möglich sey; dafs alle diese Ortsunterschiede nur im endlichen möglich sind, dort aber nothwendig statt finden; dafs also zwar allerdings in allen endlichen Welten nur endliche Bewegung sey, dafs dieses aber Nichts gegen die Unendlichkeit des grofsen, ohnehin unbeweglichen Alls beweise [12]).

Der 4te Einwurf löset sich von selbst, weil nämlich, obschon im Weltall so unendlich viele Mittelpunkte und Peripherien sind, als Individuen, doch die Theile eines jeden immer nur gegen ihren eigenen, nicht aber gegen einen fremden graviliren. So ist auch das, was als ein Grund eines Inconveniens angeführt wird, eine schlechthin unerweisliche Voraussetzung, dafs nämlich Gleichartiges immer beysammen stehe, Ungleichartiges am weitesten und fernsten von einander getrennt seyn müsse [13]).

Auf den 5ten Einwurf entgegne ich, dafs, wie wir uns die vielen und unzählbaren Weltkörper nach aristotelischer Weise als gleichsam eingezapft in gewisse drehende Gewölbe vorstellten, dann etwa auch fragen möchten, wie eines dieser Gewölbe das

11) S. 155. 12) S. 156. 13) S. 160. 161.

andere berühren, oder wie viele ringsum eins-her dessen Grenze berührend Platz haben möchten u. s. w. Dann möchten wir etwa besorgen, dafs mittelst der Berührung einer fremden Sphäre die Anziehung der Theile gegen das eigene Centrum geschwächt werden möchte? — Nach unserm Systeme hingegen mufs diese Furcht uns so chimärisch erscheinen, als wenn Jemand befürchtete, dafs mittelst der Berührung seiner Hand an der meinigen die seine ihrem eigenen Leibe etwa gar untreu werden, und sich mit der meinigen vereinigen möchte [14]).

Die 6te Schwierigkeit, oder Frage: Was denn in den dreyeckigen Räumen, die zwischen den verschiedenen kreisrunden sich berührenden Welten sich ergeben, zu setzen sey, ist rein phantastisch; denn wir wissen Nichts von solchen kreisrunden sich berührenden Welten, deren äufserste Himmelsgrenzen sich einander aufser dem Himmel im reinen Nirgends berührten. Wir kennen nur einen unermefslichen, grenzenlosen Aether, und in demselben frey sich herumbewegende, unzählbar viele, einander anziehende, doch nicht berührende Sonnen und Erdkörper, aus den bekannten vier Elementen, aber in unendlich variirter Mischung und Proportion bestehend [15]).

Auf den 7ten Einwurf antworten wir, dafs das unendliche Weltall in Wahrheit nur Eins und ein ein unermefsliches Continuum des reinen Aethers, erfüllt mit zahllosen Welten, sey, die in verschiedenen Theilen desselben, wie diese unsrige in dem Theile, wo sie sich befindet, sich erzeugten, und noch immer fortleben und sich erhalten. Daher sagen wir mit dem Dichter Lucretius, Lib. II.

14) S. 163. 15) S. 167.

vv. 1039 — 50., in Uebereinstimmung mit Democrit, Epikur und andern alten Naturlehrern:

Desine quapropter novitate exterritus ipsa
Exspuere ex animo rationem, sed magis acri
Iudicio perpende, et si tibi vera videtur,
Dede manus, aut si falsa est, accingere contra;
Quaerit enim rationem animus cum summa loci sit
Infinita foris haec extra moenia mundi;
Quid sibi porro, quo prospicere usque velit mens,
Atque animi tractus liber, quo pervolet ipsa? —
Principio nobis in cunctas undique partes
Et latere ex utroque, infra, supraque per omne
Nulla est finis (uti docui) res ipsaque per se
Vociferatur et elucet natura profundi.

Gegen den 8ten Einwurf, glaube ich, schreyet vernehmlich genug die gesammte Natur selbst, wenn Jemand des Nachts den Prachtanblick des Sternenhimmels überschaut, wo das Auge, ohne ein Ende zu erblicken, sich von der Unermeſslichkeit überwältiget fühlt, weſswegen abermal derselbe Dichter sehr schön sagt, vv. 1051 — 1058.: [16])

Nullo jam pacto verisimile esse putandum est,
Undique cum versum spatium vacet infinitum,
Seminaque innumero numero, summaque, profunda
Multimodis volitent aeterno percita moto,
Hunc unum terrarum orbem, caelumque creatum....
Quare etiam atque etiam tales fateare necesse est,
Esse alios alibi congressus materiei,
Qualis hic est, avido complexum quem tenet aether.

Auch ist gar kein Zweifel, daſs der activen, unendlichen Allmacht, die Alles wirkt, nicht weniger von Ewigkeit her eine unendliche, negative Po-

16) S. 168. 169.

tenz, woraus Alles werden konnte, entsprach, wie derselbe Dichter anerkannt hat (vv. 1066 — 1075.):

Praeterea cum materies est multa parata,
Cum locus est praesto, nec res nec causa moratur
Ulla, geri debent nimirum et confieri res.
Nunc et seminibus si tanta est copia quantam
Enumerare aetas animantum non queat omnis,
Visque eadem et natura manet, quae semina rerum
Coniicere in loca quaeque queat, simili ratione
Atque huc sunt conjecta: necesse est, confiteare,
Esse alios aliis terrarum partibus orbes,
Et varias hominum gentes et saecla ferarum [17]).

Auf den 9ten Einwurf antworten wir: Dafs es einer solchen politischen Rücksicht eben so wenig bedurfte, als es nöthig ist, dafs alle Menschen ein Mensch seyn sollen. So ist auch erst noch die Frage, ob das Commerz zwischen Völkern und Völkern, welche die Natur durch Meere und Gebirge, durch Sprachen und Sitten vorsichtig geschieden, der Handel aber und die Schifffahrt nun wieder vereint haben, beyden gegenseitig mehr genützt, als geschadet habe. Das Letztere wenigstens beklagt der Dichter, welcher singt:

Bene discreti foedera mundi
Traxit in unum thessala pinus
Iussitque pati verbera pontum,
Partemque metus fieri nostri
Mare sepos'tum.

Zum 10ten Einwurf ist meine Gegenrede, wie oben zu dem fünften, dafs nämlich die Welten nicht wie Scheiben, oder Kugeln, die von einem äufsern Beweger müfsten fortgeschoben oder gewälzt werden, einander berühren, sondern, dafs jede als ein

17) S. 170.

frey lebendiges Wesen sich selbst aus eigener Kraft nach gewissen ewigen Gesetzen bewege [18]).

Gegen den 11ten Einwurf genügt die allgemeine Beobachtung, dafs die Zeugung durch Geschlechtsvereinigung bey weitem nicht der einzige Weg der Vermehrung und Fortpflanzung in der Natur sey. Die Sterne am Himmel möchten daher wohl eher wie die Metalle, als wie die Pflanzen und Thiere auf Erden entstehen.

Zum 12ten und letzten Einwurf endlich ist meine Gegenbemerkung, dafs eine unendliche Anzahl endlicher Welten, zwar nicht als Supplement der endlichen Vollkommenheit einer jeden besondern (denn jede ist, was sie seyn soll, und sich selbst genügend); wohl aber zur Vollkommenheit des Weltalls selbst erforderlich war.

Albert. Ich habe euch aufmerksam zugehört, und eine Wahrheit erzeugte die andere, bis ich zuletzt das Ganze begriff. Nun aber, lieber Philotheo! soll mich auch ins Künftige kein Lästergeschrey des Pöbels, kein Unwillen des gemeinen Haufens, kein mifsvergnügtes Gemurmel der Thoren, kein Achselzucken ihrer Anhänger, kein Verhöhnen der Witzlinge, kein Verläumden der Lügner und Neider von deinem edlen Umgange, und von deinem göttlichen Unterrichte entfernet halten [19]).

Verharre nur standhaft, o Philotheo! bis ans Ende, und verzage nicht, wenn auch der grofse und ehrwürdige Rath der Thorheit durch allerley List und Künste dein göttliches Werk zu verhindern, und deine Arbeiten zu vereiteln sich alle Mühe giebt. Endlich wird doch noch eine Zeit kommen, wo Alle sehen werden, was ich sehe, wo Alle dir beystimmen

18) S. 171. 19) S. 172.

werden, bezwungen von dem Geiste, den Jeder in seinem Busen trägt [20]).

Und obschon mir zur Stunde selbst noch nicht gegeben ist, das ganze Lichtmehr eurer Rede zu fassen, so fühle ich doch innigst, dafs es nicht der Glanz einer Blendlaterne der Scheinweisheit, nicht der blasse Schimmer eines Mondes, oder das Flimmern eines fernen Sternleins, sondern lebendiger Sonnenschein sey, und bereite mich schon, davon bald mehr in mich aufzunehmen.

Philoth. Eure Freundschaft wird mir immer sehr angenehm seyn.

Elp. Nun gehen wir zum Nachtessen [21]).

---

20) S. 173. 21) S. 174.

Anhang.

I. Jordano Bruno's Theologie [1]).

1. Der verständige Geist, der über Alles ist (Mens super omnia), ist Gott; der verständige Geist, der in allen Dingen steckt, hauset und schafft (Mens insita omnibus), ist die Natur; der verständige Geist des Menschen, der durch alles hindurch geht (Mens omnia pervadens), ist die Vernunft (ratio).

Gott befiehlt und ordnet (dictat et ordinat); die Natur vollzieht und wirkt (exsequitur et facit); die Vernunft betrachtet und bespricht alles (contemplatur et discurrit).

2. Gott ist die Einheit, aller Zahlen Urquell; die Einfachheit (simplicitas) aller Gröfse und Zusammensetzung, Wesenheit und Vortrefflichkeit; Ein Seyn, das schlechthin jedes Moment der Zahl und des Maases übertrifft (super omne Momentum innumerabile et immensum).

Die Natur hingegen ist in jedem endlichen Dinge eine zählbare Zahl, eine mefsbare Gröfse, ein erreichbares Moment. — Die Vernunft aber des Menschen ist die zählende Zahl, das messende Maas, und das schützende Moment.

3. Die Natur vermittelt den Einfluſs Gottes auf die Vernunft, und erhebt diese selbst zur Einsicht der göttlichen Wesenheit.

---

1) De triplici Minimo et Mensura, Libri V. Francof. 1591. 8. Lib. I. cap. 1.

Gott ist wirksame Liebe (amor efficiens), Klarheit und Licht; die Natur, der allgemeine Gegenstand der Liebe (objectum amabile), ist Feuer und Brunst; die Vernunft ist das liebende Subjekt, welches von der Natur entzündet, und von Gott erleuchtet wird.

4. Der Sinn gleicht einem Auge, welches in einem finstern Kerker beschlossen, die Farben der Dinge und ihre oberflächlichen Gestaltungen nur gleichsam durch ein Gitter und aus der Ferne erblickt; die Vernunft erhält das Licht der Erkenntniss schon wie durch ein offenes Fenster, und sieht die Sonne der Wahrheit wenigstens wie im Widerscheine einer beleuchteten Mond-Scheibe; der Verstand endlich gleicht einem Auge, welches von einem hohen und offenen Wart-Thurme aus übersehend alles tief untenliegende Gewirr der verdunkelnden Beschattung, unmittelbar die hellglänzende Sonne selbst sieht.

5. Doch würde es auch der Vernunft leicht seyn, sich bis zur Verständigkeit zu erheben, wenn sie fluthend im ungestümen Meere der Leidenschaften nicht gehindert würde, stets nur auf den einen und würdigsten Gegenstand der Betrachtung hinzuschauen.

6. Die Vollkommenheit und der Adel eines Staates, so wie eines jeden einzelnen Menschen, besteht in der Uebereinstimmung aller besondern Willen mit dem weisen Willen des obersten Herrschers, der nur das Beste des Alls bezielt.

7. Darum geziemt es sich, allen mittelbaren und untergeordneten Guten nicht unmäfsig nachzustreben, oder unmäfsig daran Geschmack zu finden; sondern unbedingt nur allein der wahrhaften Seligkeit (in Gott) nachzustreben, welche wir erst vollkommen erkennen müssen, damit wir ihre Süfse gänzlich schmecken mögen.

II. Uebersicht von desselben gesammter Naturphilosophie; in Aphorismen-Form [2]).

A. Von der Natur.

1. Die Natur ist eine ewige und untheilbare Wesenheit,
2. die als Werkzeug der göttlichen Vorsehung,
3. mit instinktartiger, ihr angeschaffener Weisheit wirkt;
4. und obschon Alles und Jedes auf einen bestimmten Zweck richtend, doch keineswegs einer (besonnenen) Einbildung oder Berathschlagung bedarf,
5. auch immer vom Unvollkommnern zum Vollkommnern fortschreitend,
6. schlechthin unermüdlich ist.
7. Nichts von alle Dem, was die Natur ist oder hat, kömmt ihr also zufälliger Weise zu;
8. sondern überall und zu allen Zeiten entwickelt sie nur gewisse Formen und Gebilde aus nothwendigen gewissen Samenverhältnissen,
9. nach welchen als Grundsätzen und Regeln sie alle ihre Bewegungen, die an sich unbestimmt sind, auf eine gewisse Weise bestimmt, und mit abgewogener Mäfsigung ein vielförmiges Werk in einförmiger Ordnung hervorbringt.
10. Demnach ist sie eine lebendige Kunst, und die Kraftäufserung eines verständigen Princips, nicht einen fremden, sondern den eigenen, angebornen Stoff, nicht allein äufserlich, sondern auch innerlich, nicht nach willkührlicher Erwählung,

---

2) Am Schlusse des Acrotismus contra Peripateticos, Paris 1586. und Wittenberg 1588.

sondern der Wesenheit gemäfs nach ewigen Gesetzen zu bilden.

Anmerk. Die Natur wirkt nämlich nicht wie ein äufserer Bildner mit Verstand und Ueberlegung mittelst todter Werkzeuge, sondern wie ein Mefskünstler, dem durch bloſse Bewegung seines Geistes die Formen, welche er zu schauen verlangt, in der Einbildung entstehen.

B. Von dem All.

1. Das All (wenn du nicht lieber ein doppeltes All, ein körperliches nämlich und ein unkörperliches, deren jedes aber an und für sich schlechthin unendlich ist, annimmst) ist ein unendlich Eines, bestehend aus einer körperlichen und unkörperlichen, sinnlichen und nicht sinnlichen Wesenheit.

2. Es ist folglich das allerreichste und vollkommenste Ding,

3. dessen intelligible Substanz überall und allezeit ganz ist,

4. ja, welche selbst unmittelbar das Ueberall und Allezeit ist,

5. keine Theilung zuläfst,

6. und mithin auch jeder Bewegung enthoben ist, und keinem Verlaufe der Veränderung unterliegt.

7. Aber auch vom körperlichen All wird immer nur uneigentlich gesagt, dafs es sich bewege, sondern man behauptet viel richtiger, dafs es stets dasselbe bleibt, indem es sich bewegt, und sich nur bewegt, in wieferne es stets dasselbe bleibt.

8. Da übrigens das All unendlich ist, so ist es selbst kein Ganzes, noch ist Etwas ein (abgesonderter, für sich bestehender) Theil desselben.

9. Obschon es aber allen Grund und alle Wesenheit in sich beschliefst, besteht es doch aufser allem Zufalle und aufser allem Grunde, d. i. es besteht weder durch blofsen Zufall, noch durch äufsere Nothwendigkeit.

10. Gleichwohl erscheint im All das Gesetz, das Gericht und die Gerechtigkeit. Das Gesetz hat im göttlichen Verstande (mens divina) seinen Grund, und ist die ursprüngliche Ordnung aller Dinge. Das Gericht hat seinen Sitz in der Vernunft der allgemeinen Weltseele; denn die allgemeine Vernunft kann nichts billigen, als das, was dem göttlichen Gesetze gemäfs ist. Die Gerechtigkeit endlich äufsert sich durch die allgemeine Uebereinstimmung aller Guten, überall und allezeit das allgemeine Vernunftgesetz zu befolgen.

C. Von der Sinnenwelt.

1. Die endliche Sinnenwelt hat, in wieferne sie endlich ist, gar kein Verhältnifs zum unendlichen All; denn nichts Endliches kann ein Theil des unendlichen Wesens seyn, das überhaupt keine Theile zuläfst.

2. Die Sinnenwelt, blos als endliche erfafst, heifst also dem Xenophanes und Parmenides mit Recht ein Unding.

3. Nach Platon und dem Apostel Johannes liegt die Welt zwar im Argen (mundus in maligno positus est), ohne aber doch ursprünglich böse geschaffen zu seyn, wie die Gnostiker wollten.

4. Sie heifst mit Recht ein lebendiges und beseeltes Wesen (animal), das selbst instinktartige Vernunft und die gröfstmöglichste Vollkommenheit hat.

5. Daher ist sie selbst ein göttliches Wesen (Deus) in sichtbarer Form nach dem Urbilde der intelligiblen Welt hervorgebracht,

6. von ihrem Schöpfer nicht abzutrennen, noch auch mit ihm zu vermischen,

7. in ihrem Seyn ganz abhängig von dem höchsten Gotte, immer werdend, und doch auch immer zugleich schon fertig und vollendet;

8. folglich auch, man mag sie zeitlich oder ewig nennen, doch alle Mal aus dem Nichtseyn zum Seyn durch Gott, den ersten Verstand, einst, aber auch immerwährend hervorgerufen.

9. Die stoffischen Anfänge (principia materialia) der Sinnenwelt sind drey: a) die Atomen, d. h. die Erde oder das Trockene; b) der Abgrund, Styx oder Ocean, d. h. das Wasser, und c) der Geist, d. h. der Himmel oder der Aether.

10. Die ersten Accidentien dieser Principien (wenn man sie doch Accidentien nennen kann) waren Licht und Finsternifs (lux et tenebrae), aus welchen nachher das Feuer und die Dunkelheit (ignis et caligo) als Elemente der zweyten Ordnung hervorgiengen.

III. Jordano Bruno's Maas-Lehre, oder von der Identität des absolut Kleinsten und absolut Gröfsten.

A. Einleitung.

Von unterschiedlicher und vielfacher Bedeutung des Maases.

Als erstes Maas (mensura) im thätigen Sinne hinsichtlich auf Bestimmung der Quantität sowohl, als der Ordnung, kann man nichts annehmen und verstehen, als eben die Denkkraft der Seele (mens)

selbst; denn jedes Maas (mensura) erhält nur durch den Gedanken seine Benennung und seinen Umfang.

Daher ist a) das thätige Maas (mensura) an sich objective

1. die erste Idee, d. h. die mit dem ersten Verstande gleich ewige Form desselben, als das fruchtbare Urbild (αρχητυπος) des Alls und aller darin beschlossenen besondern Formen;
2. die natürliche Ordnung der Dinge, wodurch jedes derselben seinen Bestand im göttlichen Verstande und im All der Schöpfung erhielt;
3. die Wesenheit der Dinge, welche durch die Definition eines jeden derselben ausgesprochen wird;
4. die Kraftfülle und Wirksamkeit (der Dinge), welche eine Folge ihrer wesenhaften Bestandheit und bestandlicher Wesenhaftigkeit ist.

b) Dasselbe thätige Maas ist aber auch subjective, und in einem untergeordneten Sinne

5. der menschliche Verstand, weſswegen Protagoras nicht ohne Grund den Menschen das Maas aller Dinge genannt hat, weil in ihm das Vermögen (potentia) jeder Messung als Anlage (habitus) und That (actus) vorhanden ist.

c) Ferner Maas als Werkzeug heiſsen

6. die Gröſsen und Abstände gewisser Theile und Glieder des menschlichen Körpers, als z. B. ein Finger oder Zoll (digitus), eine Handbreite (palma), eine Spanne (spithamos, der zwölfte Theil einer Ulna), ein Fuſs (pes), eine Elle oder Klafter (ulna), ein Schritt (passus). Auch
7. gewisse künstliche Werkzeuge.

d) Das Maas endlich als Erstes und Letztes und Constitutives der Vermessung ist

8. das Element, die Einheit, oder das Untheilbare, welches in der Vielheit gesetzt ein Zählbares, in Unendlichkeit gesetzt ein Unzählbares wird. Dabey ist noch zu merken, dafs man

9. in der Messung α) bald auf die Zahl der Theile,
β) bald auf die Verhältnisse derselben, γ) bald auf ihre Lage und ihren Abstand von einander,
δ) bald auf die Gestalt ihrer Raumbegrenzung,
ε) bald auf das Maas ihrer Kräfte und Eigenschaften Rücksicht nehmen könne [5]).

B. Von der Identität des absolut Kleinsten und Gröfsten.

a) Dafs es ein Kleinstes der Zahlen, der Gröfsen und Entstandenen geben müsse. Was dieses Kleinste sey?

Ein Kleinstes (Minimum) ist ein Anderes hinsichtlich auf Qualität und Substantialität (Beschaffenheit und Wesenheit), ein Anderes hinsichtlich auf Quantität (Zahl) der Theile und Gröfsenmaas).

Ein Kleinstes (Minimum) der Qualität und Substantialität heifst der Uranfang eines entstandenen Wesens, welches Gegenstand der quantitativen Bestimmung werden kann, indessen der Uranfang selbst dieser Bestimmung noch fremd bleibt.

Ein Kleinstes (Minimum) der Quantität hingegen ist der Anfang von Gröfsen, die von der Beschaffenheit und Wesenheit ganz verschieden und unabhängig sind.

Ein Kleinstes (Minimum) der Qualität und Substanz ist daher ein Element der Materie, womit diese anfängt und endet; ein Kleinstes (Minimum) der

5) Proemium CLX adversus hujus temporis Mathematic. ad Rudolph. II. Imperat. Pragae, 1588. Membr. I.

Quantität hingegen ist ein Punkt der Gröſsenvermessung, welcher der erste und letzte Constituirende derselben ist.

Jedes Kleinste ist eben darum untheilbar, und heiſst daher Atom, der keine Theile mehr hat.

Das Wörtchen „Atom“ (untheilbar) hat aber eine zweyfache, eine privative nämlich und eine negative Bedeutung. Untheilbar im privativen Sinne heiſsen nämlich diejenigen Theile der Körper, welche in der physischen oder chemischen Zusammensetzung und Auflösung derselben die ersten und letzten sind. Untheilbar hingegen im negativen Sinne heiſsen die Ureinheiten (monades), die ganz in einem Ganzen, und ganz in jedem Theile desselben enthalten sind, wie z. B. die Seele, die Lebenskraft, der Geist, der Verstand, der Sinn u. s. w.

Gleichwie aber nun die eine und höchste Ureinheit logisch und formaliter in allen Zahlen ist (wie es Allen bekannt ist), so ist sie auch wesentlich in allen Wesen, und folglich an sich selbst die erste und letzte Substanz.

Die eine und höchste Ureinheit ist also zugleich das Gröſste und das Kleinste, das Höchste und das Tiefste; denn nimm du das Kleinste weg, welches der Anfang alles Wesens und aller Gröſse ist, und es bleibt überall Nichts mehr über; und nimm die Ureinheit hinweg, und dann ist auch weder eine Zahl, weder ein Zählbares, noch ein Zähler irgendwo mehr vorhanden.

Was also das Gröſste und höchste aller Wesen, nämlich die Wesenheit aller Wesenheiten, und die Substanz aller Substanzen ist, ist zugleich das Kleinste und Tiefste, nämlich die Ureinheit, die dem All zum Grunde liegt, und kann auch nicht anders,

denn als Identität des Gröfsten und Kleinsten begriffen werden [4]).

s) Dafs Alles im Kreise herumgehe.

Alles geht daher im Kreise herum, und immer kehren die getrennten Gegensätze wieder zur ursprünglichen Einheit zurück; denn

a) das Kleinste ist unmittelbar das Gröfste, und folglich das Schwächste und Stärkste;

b) das Eins ist zugleich das Gegentheil seiner selbst, nämlich das All, und so ist auch Alles, was im All beschlossen ist, zugleich Eins; und nicht Eins;

c) alle Gegensätze sind dasselbe (idem) zugleich, und nicht dasselbe (non-idem). Nicht dasselbe, weil einer den andern in der Trennung ausschliefst, dasselbe aber, weil beyde zusammen vereint das Wesen constituiren;

d) der spitzeste und stumpfeste Winkel gleichen sich zusammengenommen gerade zu zwey Rechten aus;

e) wie beym gröfsten, so auch beym kleinsten Bogen verschwindet aller Unterschied zwischen dem Bogen und der Sehne, und folglich zwischen der krummen und geraden Linie.

f) Die geschwindeste Bewegung ist gerade mit ihrem Gegentheile der absoluten Ruhe durchaus identisch [5]).

g) Dafs eine reelle Körperauflösung, die nicht zuletzt bey untheilbaren Elementen oder Uranfängen aufhört, Nichts als Irrthümer erzeugen könne.

Wir können keine reale Körperauflösung zugeben, die noch über das absolut Kleinste (die Atomen

4) De Minimo Lib. I. cap. 2. 5) Ibid. cap. 4.

men oder untheilbaren Uranfänge ins Unendliche fortschreiten will; weil ja, wie so eben gezeigt worden ist, das absolut Kleinste unmittelbar das absolut Gröfste, und folglich das absolut Letzte der Auflösung das absolut Erste des Ursprunges und Anfanges ist, obschon man sich noch leichter ein absolut Kleinstes (z. B. ein Eins ohne ein All, und folglich einen Punkt ohne Umkreis), als umgekehrt ein absolut Gröfstes (ein All ohne ein Eins, und einen Umkreis ohne einen Mittelpunkt) vorstellen könnte.

Darum ist denn auch das unermefslich Ausgedehnte, oder der Raum, Nichts, als überall untheilbarer Mittelpunkt (unus punctus indivisibilis), und die Ewigkeit der Zeitdauer Nichts, als ein immerwährend bestehendes Jetzt (unum instans continuum), das an sich immerfort eins und dasselbe ist, im Wechsel der Folge aber, und in der Veränderlichkeit der Bewegung immerfort ein Anderes wird [6]).

4) Dafs alle Wesenheit, so wie jede Gröfse, nur aus einem absoluten kleinsten Uranfange (minimum) erwachsen könne.

Ob nun schon das erste und unverbrüchlichste Gesetz der Philosophie befiehlt, aus dem Kleinsten das Gröfste, aus dem Allgemeinen das Besondere, und aus dem Eins das Viele und das All abzuleiten, und zu zeigen, wie keines aufser dem Andern je für sich bestehe, noch auch bestehen könne: so ent-

6) Ibid. c. 8.

stunden gleichwohl zweyerley Schulen von Mefskünstlern, die so weit von einander abweichen und sich entfernen, wie Wahrheit von Falschheit, Wissenschaft von Unwissenschaft, und Licht von Finsternifs; denn die eine Schule geht von einem Kleinsten (minimum) aus, die andere verkennt das Kleinste, und verliert sich ins unendlich Leere [7]).

Das ganze Gerede von völlig irrationalen (αλογοις) und incommensurabeln (ασυμμετροις γραμματοις) Gröfsen geht eigentlich von dem Mifsgriffe des absolut Kleinsten (minimum) hervor. Gleichwohl müssen selbst die gemeinsten Geometer gestehen, dafs es in den feinen Theilungen sehr oft um absolut kleinste Theile (minima) zu thun sey. Sie vermögen aber dieselbe nach ihrer Methode aus Ermanglung des wahren Princips nie anders, als nur allein annähernd (per approximationem tantum) zu finden [8]).

IV. Bruno's Astronomie.

1. Lob des Kopernikus.

Ich bewundere dich, o Kopernik! dafs du über die allgemeine Blindheit deines Zeitalters so weit dich zu erheben vermochtest, dasjenige, was vor dir schon Nicolaus von Cufs im Trient'schen (Card. Cusanus) in seinem Buche: De docta ignorantia, obschon mit etwas unterdrückter Stimme, ausgesprochen hatte, viel lauter und kühner zu verkünden, darauf vertrauend, dafs, wenn die wahre Lehrmeinung nicht stark genug wäre, sich durch sich

7) Lib. III. cap. 1. 2. 8) Ibid. cap. 6.

selbst Aufnahme zu verschaffen, dieselbe doch wenigstens wegen der gröfsern Bequemlichkeit in den Berechnungen als eine nützliche Hypothese würde zugelassen werden, besonders, da sie ja nach des Cicero's und Plutarch's Zeugnissen schon den Alten, z. B. dem Nicetas, Ecphantus, Heraclydes, Ponticus, und dem pythagoräischen Timaeos nebst andern Pythagoräern bekannt gewesen.

Zu bedauern ist nur, dafs Kopernikus, der leider! mehr Mathematiker als Philosoph war, noch allzuviele willkührliche und unerweisliche Voraussetzungen zuliefs [9]).

2. Von der Natur des Himmels und der Gestirne im Allgemeinen. — Eintheilung der Gestirne in Sonnen und Erden.

Aristoteles behauptet zwar mit seinen Anhängern, der Himmel und die Gestirne bestehen aus einer andern, von den bekannten vier irdischen Elementen gänzlich verschiedenen fünften Wesenheit (quinta Essentia), die keiner Erzeugung noch Verwesung unterworfen, und keiner Vermehrung oder Verminderung fähig, ewig mit der reissendsten Bewegung im Kreise sich herumdrehe.

Eine der Wahrheit mehr gemäfsere Naturlehre findet aber von alle dem Nichts, sondern beweiset vielmehr, 1) dafs der ganze Himmel weiter Nichts, als ein flüssiges, klares Aether-Meer ist, welches

9) De Maximo sive de Immens. Libr. III. cap. 9. Vergl. de la causâ principio et uno p. 152. Item del' infinito. p. 75.

Alles, was ist, umschliefst, und selbst durch den ganzen unermeſslichen Raum allgegenwärtig ausgegossen ist; 2) daſs die Sterne theils unserer Sonne, theils unserer Erde ähnliche Körper sind, die alle ganz aus denselben vier bekannten Elementen bestehen, und auf welchen überall, wie auf dieser unserer Erde, Zeugung und Verwesung statt hat; 3) daſs das himmlische Feuer und die himmlische Wärme von unserm irdischen Feuer und Wärme der Art nach gar nicht, sondern nur der Wirkung nach verschieden ist, weil die Erde an verschiedenen Stellen das Feuer und die Wärme des Himmels verschieden, jetzt heftiger, jetzt weniger heftig und innig anzieht und annimmt, oder auch abstöſst und mäſsiget, welches Alles abermal nicht seyn könnte, wenn die Erde ganz bewegungs-, lebens- und geistlos wäre. 4) Auf gleiche Weise, wie dem Erdkörper im Allgemeinen, ist aber auch den Saamen aller besondern lebendigen Erdgebilden eine Seele und ein Geist ursprünglich angeschaffen, der sich selbst nach seiner Vorstellung (idea) zuvörderst seinen eigenen Leib bildet, wozu ihm die natürliche Wärme des Mutterleibes (uterus) nur als Werkzeug, der Mutterleib selbst aber nur als Geburtsstätte (locus), und die daselbst vorfindliche Feuchtigkeit nur als anzueignender Stoff (materia diggerenda) dient. 5) Die Sonne und der Himmel insgemein, sammt seinen Einflüssen von Licht und Wärme, ist uns also überhaupt nur befördernde und instrumentale, nicht wirkende oder stoffische Ursache der Zeugungen; denn beyde (die wirkende und die stoffische Ursache) sind nicht auſser oder über dem Erzeugten in weiter Ferne, sondern innerhalb desselben selbst,

als dessen lebendige und begeistende Uranfänge zu suchen.

Zwischen dem Aethermeer des Himmels und den himmlischen Körpern ist übrigens der Unterschied, dafs der Himmelsäther der flüssige und aufgelöste Stoff aller Elemente ist, die Sterne aber denselben Stoff in verschiedenen compacten Körpern darstellen.

Unter diesen Sternen herrscht nun abermal der doppelte Unterschied, dafs nämlich in einigen zwar das Licht und die Wärme, in andern das Wasser und die Erde sammt der Kälte vorherrsche. Jene sind dann an sich selbst leuchtend und glänzend, diese aber dunkel und schattend; weswegen dann auch jene bey den Dichtern männliche, diese aber weibliche Namen tragen, wie z. B. Phoebus und Phoebe, Titan und Lucina u. s. w. Auch umgeben immer ein männliches Lichtgestirn (d. i. eine Sonne) mehrere weibliche Sterne (d. i. Planeten), damit sie von ihm befruchtet werden.

Die uns näher gelegenen Sonnen nennen wir Fixsterne der ersten Gröfse; ich glaube aber, dafs wenn Jemand einige der nicht funkelnden kleinern Sterne, die für Fixsterne gelten, fleifsig und längere Zeit hindurch beobachten würde, so würde er darunter wohl auch einige Wandelsterne (Planeten), die bald sichtbar sind, bald sich verbergen, und vielleicht auch die Spuren der kleinen Kreisbahnen, welche sie um diese Sonnen beschreiben, finden und entdecken. Uebrigens sind die Sterne, besonders die funkelnden, nicht etwa nur eitle Nachtglänze, oder

leere Fackeln und Flämmchen, sondern vielmehr ungeheure Sonnenkörper, wodurch unzählig viele diesem unsern Erdkörper ähnliche, und wohl noch viel gröfsere Planetenkörper, Licht und Wärme erhalten.

Wie ungeheuer mufs also das Aethermeer des Himmels seyn, in dem alle diese Sonnen - und Erd-Körper Raum haben, und frey sich bewegen [10]).

5. Von der Beschaffenheit des Sonnenkörpers.

Da bey uns kein Feuer ohne brennbaren, d. h. ohne Wasserstoff bestehen kann, indem wir sehen, dafs stärkere Flammen durch hineingespritztes Wasser nur um so heftiger auflodern, und dafs selbst der Vulkan auf Aetna durch die Nachbarschaft des Meeres unterhalten werde, auch die im lebendigen Kalk scheinbar todt seyende Wärme durch aufgegossenes Wasser gleichsam erwache, nichts davon zu sagen, dafs Harz und Pech, Salpeter, Schwefel, Tartarus und Oele, so wie überhaupt alle brennbaren Stoffe, im Grunde Nichts anderes, als fettes Wasser seyen. Wie dürfen wir also zweifeln, dafs auch die Substanz eines jeden Sonnenkörpers gröfstentheils aus Brennbaren, d. i. aus Wasserstoff bestehen müsse?

Ist doch allgemein bekannt, dafs das Licht ursprünglich nur aus dem Flüssigen aufblitzen (emi-

10) Lib. IV. cap. 1. 2.

care) könne; denn auch von den harten Spiegelkörpern, die das Licht zurückstrahlen, und in einem Brennpunkte sammeln, werden die besten, glättesten und wirksamsten immer vorzüglich aus flüssigen und nachher verdichteten Materien verfertiget. Auch alle des Nachts leuchtende Körper verdanken es gleichfalls nur ihren geistigen, fettigen und flüssigen Bestandtheilen, dafs sie in silbernen oder goldenen Farben schimmern.

Ueberhaupt brennt wohl nirgends ein feuriges Licht ohne Wasserstoff, oft aber leuchtet und schimmert das Wasser ohne Feuer, wenn es nämlich nur allein leuchtet, aber weder brennt noch wärmet.

Darum hat auch schon Moses zwischen Licht, Feuer und Sonne einen Unterschied gemacht. Das Licht nämlich, womit Gott die Weltschöpfung begann, ist das ursprünglichste, reinste und inalterabelste Element, das aber an sich selbst unsichtbar seyn und unwirksam bleiben würde. Das Feuer hingegen ist Licht, verbunden mit einem flüssigen Stoffe, wodurch es gleichsam einen Körper erhielt, und nun leuchtend, brennend und erwärmend wird. Die Sonnen endlich (das Werk des vierten Schöpfungstages) sind compacte Massen des flüssigen himmlischen Feueräthers.

Ein Sonnenkörper kann daher nicht durchaus aus einerley einfachen Stoffen bestehen. Und wirklich sehen wir mit unsern Augen, dafs die Sonnenscheibe gegen die Mitte zu dunkler, gegen den Rand hin aber mehr leuchtend erscheint.

Doch traue ich diesem vom Augenscheine hergenommenen Beweise nicht eben allzuviele Kraft der Ueberzeugung zu; es giebt noch andere und innere Gründe, wodurch bewiesen wird, dafs jedes Licht einen dunkeln Grund als seine Wurzel voraussetze.

Gleichwie nun allgemein alle feurige und mit eigenem Lichte leuchtende Sterne funkeln, so funkelt auch unsere Sonne, die gleichsam aufzuhüpfen scheint.

Ferner ist ganz gewifs, dafs der Sonnenkörper um seine eigene Achse sich drehe, und jeder, der dieses erkannt hat, sieht nun leicht ein, dafs der Umkreis derselben (circumferentia) für das Auge stets ein anderer und anderer werden, und dafs die äufsersten Ränder für das Gesicht jetzt zwar erweitert, jetzt aber wieder mehr zusammengezogen erscheinen müssen.

Obschon endlich der Sonnenkörper eben sowohl als unser Erdkörper aus festem, trockenem Lande, dann Wasser und Meer bestehen mag, so dürften doch nur wenige Gegenden desselben für Geschöpfe unserer Gattung bewohnbar seyn, so wenig, als die Sonnengeschöpfe auf unserer Erde fortkommen könnten; indem weder wir mit ihnen, noch sie mit uns ohne Nachtheil die Wohnung verwechseln könnten.

Ungereimt aber scheint es mir, zu glauben, dafs irgend ein Theil des Alls ohne Belebung, Seele und Sinn, folglich ohne alle Einwohner, ganz leer und öde sollte geblieben seyn; denn offenbar thöricht ist

es doch, wie der gemeine Pöbel zu meinen, es seyen nun einmal keine andern Geschöpfe, keine andern Sinne und kein anderer Verstand möglich, als allein die uns bekannten [11]).

4. Von der Beschaffenheit der Planeten, und besonders der Erde.

Obschon jedoch alle Himmelskörper darin übereinkommen, dafs sie sämmtlich aus den bekannten vier Elementen bestehen, und wahrscheinlich ein jeder seiner besondern Naturbeschaffenheit entsprechende Bewohner habe, so bleibt doch zwischen ihnen immer der Unterschied, dafs einige selbstleuchtende und glänzende Sonnen, andere hingegen an sich dunkle und vorzüglich mit fremden Schimmer leuchtende Planeten oder Erdkörper sind.

Glauben, dafs nicht mehr Planeten seyen, als die uns bis jetzt bekannt sind, möchte nicht viel vernünftiger seyn, als wenn Jemand dafür hielte, es flögen nicht mehr Vögel durch die Luft, als eben er aus seinem kleinen Fenster hinaussehend vorüberfliegen gesehen hat.

Dafs die Körper der Planeten an sich finster und kalt seyen, ist aber nicht also zu verstehen, dafs sie ganz und gar kein eigenes Licht, oder ganz und gar keine eigene ursprüngliche Wärme haben sollten, da doch nie ein Gegensatz rein abgesondert ohne den andern, folglich auch keine Finsternifs

---

11) Ibid. cap. 12.

ohne Licht, und keine Kälte ohne Wärme, noch auch umgekehrt vorkommen kann, und schon Nicol. Cusanus das eigene Leuchten der Erde mit Recht behauptet hat, sondern nur in dem Sinne, dafs in ihnen die Finsternifs über das Licht, und die Kälte über die Wärme mehr oder weniger vorherrsche.

Eben durch diese vorherrschende Kälte und durch die Umdrehung um ihre Achse werden die Planetenkörper in den Stand gesetzt, der überlegenen Sonnenhitze zu widerstehen, und sie auf verschiedene Weise nach ihren respectiven Bedürfnissen zu modificiren.

So sind auch diese Wandelsterne nicht etwa jeder in einem eigenen Gewölbe eingezapft, und werden durch die Kreisbewegung desselben um die Sonne herumgeführt, sondern frey bewegen sie sich durch den flüssigen Aether, sich drehend zuvörderst um die eigene Achse, und zugleich auch um die Sonne, welcher sie angehören [12]).

Dafs einige sagen, unser Mond (der Trabant der Erde) sey nicht mit dem Anbeginn der Welt erschaffen worden, sondern weit spätern Ursprunges, ist eben nicht ungereimt, sondern sogar fast glaublich [13]).

Die Gestalt der Erde halten wir aus metaphysischen und physischen Gründen billig für sphärisch,

---

12) Lib. III. cap. 2—8. 13) Lib. IV. cap. 12.

d. i. kugelartig, aber nicht vollkommen kugelrund im strengsten Sinne; denn nothwendig hatte die Erde schon ursprünglich Berge und Thäler, Küsten und Meere, Höhlen und Gänge in ihrem Innern, wie wir auch an dem thierischen Körper Gebein und Fleisch, Adern und Nerven unterscheiden.

Da ferner die Figur und Structur des Erdkörpers, äufsere Veränderungen durch fremde Einwirkung abgerechnet, aus ihrem eigenen einwohnenden und angeschaffenen Lebens- und Bildungsprincipien hervorgieng, so läfst sich eben darum so wenig, als an einem andern beseelten und lebendigen Gebilde, eine vollkommene, regelmäfsige, abstracte, geometrische Figur erwarten, die dem Organismus zuwider ist, wiewohl sich dieser wieder einigermafsen (so gut er nämlich kann) der Sphäricität nähert [14]).

Betreffend die Proportion des Wassers zum festen Lande auf den Erdkörper, möchte, was vom Wasserstoffe, aus dem die ganze Erdmasse gebildet ist, in flüssiger Gestalt als Wasser und Meere im Erdkörper vorhanden ist, der geringste Theil des Ganzen seyn.

Dafür besteht aber das ganze feste Land selbst gröfstentheils aus Wasserstoff, und so ist auch der Luftkreis nie ohne Wasser. Ja das Meer besteht nicht blos ausser dem Lande, sondern nimmt das Innere desselben ein, und es sind eben so viele Berge von dem Meereswasser bedeckt, als sich über der Fläche desselben erheben [15]).

---

14) Lib. IV. cap. 14—18. 15) Lib. V. cap. 11.

Es mögen zwar die Sonnen von den Planeten nie wahrhaft verfinstert, d. h. wirklich ihres Lichtes beraubt werden; doch haben die Beobachtungen der sogenannten Sonnenfinsternisse einen vielfachen Nutzen: a) zur Bestimmung der Gesetze der Planetenbewegung in der Sonnennähe und Sonnenferne; b) ihrer Abstände; c) ihrer Gröfse; d) der Zeit ihres Umlaufes [16]).

5. Von den Meteoren.

Den Uebergang von Wasserstoff in Feuerflammen, und umgekehrt, beweiset vorzüglich die Entstehung der Meteore, indem der Wasserstoff in Dunstgestalt von der Erde in den Himmel sich erhebt, und daselbst theils zu Blitzen entzündet detonirt, theils in Regentropfen, Hagel und Schneeflocken verdichtet wieder herabfällt, um bald wieder neuerdings aufzusteigen.

Eben diesen Kreislauf der Elemente und ihren Uebergang in einander beurkunden die Entstehung der periodischen Winde, der Ursprung der Flüsse aus dem Meere durch die Brunnquellen (syphones fontium), und ihre endliche Ergiefsung in dasselbe, und überhaupt der immerwährende Uebergang von Zeugung in Verwesung, und umgekehrt [17]).

Zu den merkwürdigsten Meteoren gehören die Feuerbalken (trabes igneae), die durch ihre Bewe-

16) Ibid. cap. 5—10. 17) Lib. VI. cap. 18.

gung gleichsam einen feurigen, geraden oder krummlinigten Streif am Himmel zu bilden scheinen, wie, wenn Jemand z. B. einen glühenden Brand schnell im Kreise dreht, das Auge die nachbleibenden Spuren eines flammenden Kreises zu sehen glaubt. Ferner die Feuerkugeln, die oft sehr niedrig gehen, wie ich denn selbst einmal eine beobachtet habe, die beynahe die Hausdächer der Stadt Nola zu berühren schien, und gleichsam nothwendig auf dem Mons Cicada hätte anstofsen müssen, wenn sie diesem nicht gleichsam vorsätzlich und sorgfältig ausgewichen wäre.

Zuweilen erscheinen auch wohl Figuren von Schlangen und Geiskitzen (serpentum et caprearum) am Himmel, die ganz gewifs nur Erscheinungen entzündeter oder leuchtender Wasserdünste sind, die unsern Augen sichtbar werden, während das Uebrige des dunkeln Körpers, denen sie angehören, uns unsichtbar bleibt [18]).

6. Von den Kometen.

Die Kometen rechnen wir nicht zu den feurigen Meteoren, die in den niedern Luftregionen sich entzünden, sondern halten sie für wahre Weltkörper, deren Bewegung durch den ganzen Himmel in allen Richtungen (wie der edle Däne, Tycho Brahous, der Fürst der Mathematiker unserer Zeit, in seinem Buche, De motibus Cometarum, lehrt) beweisen, dafs der unermefsliche Raum durch kein festes Himmelsgewölb' irgendwo begränzt werde [19]).

---

18) Lib. V. cap. 1—4. 19) Lib. I. cap. 3.

Ein Komet ist uns daher eben auch ein Planet, der sich von andern Planeten nur dadurch unterscheidet, dafs er uns selten, und nur in einem gewissen Theile seiner Laufbahn um die Sonne sichtbar wird; denn noch hat man den Lauf keines Kometen durch mehr als drey, höchstens vier Himmelszeichen beobachten können [20]).

Dafs dann einige Kometen mit Bart oder Schweif (denn einige erscheinen auch ohne den einem oder den andern) gesehen werden, daraus mufs man nicht glauben, dafs sie etwa andere Natur, als die regulären und immer an allen Theilen ihrer Bahn sichtbaren Planeten seyen; denn jene Erscheinung des Schweifes oder Bartes ist etwas rein zufälliges. So erschien z. B. jener ungewöhnliche Stern beym Sitze der Cassiopeja, der vom Anfange des Monates November 1572 bis zum April 1574 sichtbar blieb, und mit dem Glanze seines Lichtes sogar die Sterne der ersten Gröfse übertraf, ganz ohne Haare.

Eben so berichtet Olaus Cimber, welcher unter Tycho's Anleitung zu Uranienburg den Himmel beobachtete, dafs daselbst im Jahr 1585 vom 18. October bis zum 12. November nahe bey dem südlichen Fische ein Stern erschien, welcher an Gröfse die Fixsterne der ersten Ordnung übertraf, aber am Lichte ihnen nachstund, weil er nur sehr trübe leuchtete, und an seinem Rande wie in Nebel auf-

20) Lib. IV. cap. 13. und Lib. VI. cap. 19.

gelöst erschien, und vollkommen rund und ohne Bart war.

Eben diesen Stern, behauptete Wilhelm, Landgraf in Hessen, habe sein Mathematiker, Christoph Rottmann, schon 10 Jahre früher, nämlich den 8. October 1575 im 23° der Fische cum latitudine meridionali 14 partium stehend, beobachtet.

Da übrigens kein Körper in seinem eigenen Elemente schwimmend gravitirt, so hätte sich Cornelius Gemma nicht so unverständig wundern sollen, wie denn jener von Joh. Vogelinus im Jahr 1532 beobachtete Komet nicht auf die Erde herabgestürzt sey, da er ihr doch angeblich so nahe kam [21]).

Dafs ferner die Himmelskörper nicht aus einer unbekannten fünften Wesenheit (essentia quinta), sondern aus den bekannten vier irdischen Elementen bestehen, davon geben die Kometen einen guten Beweis ad hominem gegen die Aristoteliker an die Hand; denn sie gestehen, dafs die Materie der Kometen irdisch, oder doch der irdischen ähnlich sey, obschon einige Kometen im Himmel oder den Monde erzeugt werden [22]).

Dafs endlich die Kometen wahre Sterne sind, wird geschlossen a) aus der Gleichförmigkeit ihrer Bewegung; b) aus der Unveränderlichkeit ihrer Masse

21) Lib. VI. cap. 19.

22) Lib. IV. cap. 12.

und Beschaffenheit; c) aus der Reinheit ihres silberartigen Lichtglanzes; d) aus der Dauerhaftigkeit ihrer Erscheinung; e) aus der Gleichförmigkeit ihrer Zu- und Abnahme; f) aus der Vollkommenheit ihrer Bewegung.

V. Einige Sonnette Bruno's.

1. An die Liebe [23]).

O Liebe! die der Wahrheit Tiefen mir erschleus't,
Die auf die schwarzen Demant-Pforten sprenget,
Und durch die Augen sich in meine Seele dränget,
Vom Anschau'n lebt, sich nährt, und ewig sich beweis't!

Du zeigst, was Himmel, Höll' und Zeit verschleus't,
Du zauberst her, was weit in Fernen hänget,
Du beugst die wilde Kraft; und was das Herz beenget,
Das bändiget, das zähmt dein kühner Feuergeist.

So horche, werthlos' Volk! ich will dich Wahrheit lehren,
Leih mir dein Ohr, mein Wort klingt wahr und züchtig.
Du kennst die Liebe nicht, drumm nennst du sie ein Kind.

Thu'

23) Vor den Gesprächen von der Ursache, dem Anfang und dem Eins.

Thu' deine Augen auf, und lafs dich nicht bethören;
Du änderst dich, und nennst die Liebe flüchtig,
Und weil du blöde siehst, schilt'st du die Liebe blind.

2. An Gott, den Einzigen [24])!

O Urgrund alles Seyns, o ew'ge Lebensquelle,
Du Einziger, der jede Kraft erregt,
Der Alles wägt und mifst, und hält und trägt,
Was Erd' und Himmel fafst, und was die tiefste Hölle!

Dich schauet die Vernunft, die denkende, die helle;
Maas und Berechnung fafst dich nicht,
Dich Urlicht über'm Sonnenlicht,
Das tiefer blicket als des Orkus finstre Schwelle.

Nicht blinder Wahn, nicht tolle Wuth, nicht Neidesgeifer,
Der Zeiten Unbill, Mifsgeschick, nicht falscher Eifer,
Nicht wilder Sinn, Verruchtheit, frecher Muth
Soll mir der Wahrheit reinen Himmel trüben,
Vor die Erkenntnifspforte mir den Riegel schieben.

3. Ermunterung an sich selbst [25]).

Mein einsam Wandeln dort in jenen blauen Höhen,
Die kühnen Aufschwungs der erhabne Geist,

24) Ebendort.

25) Vor den Gesprächen über das unendliche All, num. 1.

Das Höchste ahnend, Fesseln-los durchkreis't,
Läfst mich im grofsen All den grofsen Meister sehen.

Auf denn! ermanne dich! Wo Himmelslichter wehen,
Dort ist's, wohin dein Genius dich ziehen heifst,
Wenn hier das Schicksal dir der Forschung Bahn verschleuf't:
Dort strahlen leuchtend sie, die ewigen Ideen.

Empor schweb' ich zum bessern Vaterlande,
Du, Gott der Liebe! lösest meine Bande,
Und führest, Vater! mich in deine Himmel ein,
Zu freuen mich im Umgang seel'ger Geister,
Vereint auf ewig dir, des Weltalls Meister —
Wie fiel ich ab, in mich zurück — bist du nicht mein!

4. Freudenruf eines Befreyten [26]).

Ich safs umhüllt von schwarzen Kerker Schauern,
Mir warf des Aberglaubens finst'rer Wahn
Des blinden Schreckens ehr'ne Fesseln an;
Was war mein schönstes Leben, als ein banges Trauern!

Jetzt bin ich frey, und jenes Zwingers Mauren
Sind eingestürzt, der grausse Python liegt
In seinem Blut', Megäre flieht besiegt,
Die Macht des Bösen darf nicht ewig dauren!

---

26) Ebend. u. a.

Erhebe dich, mein Blick! zum Quell der reinen Wonne!
Dank dir! du meines neuen Daseyns geist'ge Sonne!
Belebend fiel dein goldner Strahl in meine Brust.
Dir dankt mit freyem Muth der Geistig-Freye,
Dir weiht er sich mit froher, freyer Weihe;
Frey dir zu dienen, das ist höchste Lebenslust.

5. Zuversicht [27]).

Und was beflügelt, was durchglüht dich, meine Seele!
Daſs ich dem Schicksal nicht, und nicht dem Grab' erbebe,
Daſs ich dem Kerker und den Ketten frey entschwebe,
Und nicht vom Pöbelwahn bethört das Ziel verfehle?

Ihr Jahre, Monden, Tage, Stunden, die ich zähle,
Ihr reiftet mich, daſs ich als Mann mich frey erhebe,
Daſs ich im weiten Reich' der freyen Geister lebe,
Und meines Lebens Ziel und Freyheit mir erwähle!

---

27) Ebend. n. 3.

Ich zitt're nicht; mir stehen alle Himmel offen,
Und groſs und heilig ist mein Glauben, wie mein Hoffen,
Mein Lieben aber ist wie himmlisches Entzücken:
Mein Gang ist Adlerflug, hoch über allen Sternen,
Und was mir ehedem erschien in Sonnenfernen,
Das liegt tief unter mir, weit hinter meinem Rücken.

6. Der Weltlauf [28])

Nein! nein! es steht nicht still; es dreht nach seiner Weise
Das ganze Weltall sich im Kreise.
Du siehst in Tiefen, siehst in Höhen
Kein einzig Wesen stille stehen.
Lang oder kurz, leicht oder schwer,
Gemeſs'nen Ganges geht's einher,
Wie es der Meister haben will. —
Zuletzt kömmt Alles an sein Ziel.

Dich aber führt der gleiche Schritt,
Der Dinge gleicher Kreislauf mit;
Die Fluthen steigen auf und nieder,
Was oben war, kehrt unten wieder —
Durch den die Wesen Kraft gewinnen,
Der Geist allein kann nie zerrinnen.

7. Das Glück [29])

Fort rollet ohne Rast,
Der Zeiten sausend' Rad,

---

28) Von den unendlichen Welten, III. Gespr. p. 70 u. 71.
29) Spaccio delle Bestie triomphante. Dialog. I. A. 2.

Und wenn dich's tief herabgeschleudert hat,
Verzage nicht! Sein ewig-gleicher Lauf
Führt drüben wohl dich höher einst hinauf;
Und hauptlings von der Höhe stürzt herab,
Der gestern noch der Welt Gesetze gab.

8. Ermunterung und Trost [30]).

Dem Himmel danke für dein Glück,
Gab seine Huld dir Kraft und Muth zu hohen Dingen,
Zieh' dich nicht kalt und stolz zurück!
Dem Muth entstammt die That, dem Himmel das Gelingen.
Und wer ein Herrliches vollbracht mit hohen Mühen,
Dem muſs im Winter selbst ein Paradies erblühen.

Was klagst du, daſs die Locke bleicht,
Daſs sich auf Stirn' und Wang' des Alters Furchen ziehen,
Daſs dir der Sinnen Lust entweicht,
Und daſs die Augen-Sterne nicht mehr Funken sprühen!
Hast du die Erndte nicht versäumt in heiſsen Sommertagen,
So darfst im Winter du nicht über Mangel klagen.

---

30) Ibid. Dialog. II. K. 4.

9. Die goldene Zeit [31]).

O schöne goldne Zeit! Nicht dafs in dir der Hayn
Vom Honig troff, der Bach noch Milch statt Wasser führte,
Die Erde ihre Frucht dem Menschen allgemein
Gewährte, ohne dafs sie noch ein Pflug berührte,
Der Molch noch nicht vom schwarzen Gifte schwoll,
Kein Pech-Gewölk die Erde und den Pol
Umhüllt', und dafs dann nur ein ew'ger Frühling lachte,
Kein Sommer Glüh-Hitz, und kein Winter Flocken spie,
Kein Schiff Waar' oder Krieg den Völkern brachte:

Nein! Was der goldnen Zeit den höchsten Reitz verlieh,
War, dafs kein hohler Ton, kein eitler, leerer Klang,
Die freye Menschheit noch zu Götzen-Opfern zwang;
Dafs man in jener Zeit das Blendwerk noch nicht kannte,
Das Trug und Aberwitz des Pöbels Ehre nannte;
Dafs dieser grause Feind der menschlichen Natur
Mit seiner Qual noch nicht der süfsen Freuden Spur

---

31) Ibid. Dialog. III. L. 1.

Vergiftete; daſs, was die Liebe frey verband,
Sich nicht durch seinen Zwang grausam zerrissen fand;
Das goldne Recht noch galt, daſs die Natur uns schrieb:
„Hab' Gutes lieb, und thu' dann kühnlich, was dir lieb!"

10. Böser Irrthum [32].

Laſs't ab vom Schatten, und ergreift dafür das Seyn,
Nicht tauscht den künft'gen Morgen für das Heute ein:
Sonst gleich't ihr Thoren! ja gerade jenem Hund',
Der Schatten haschend lieſs den Bissen aus dem Mund'!

Kein Weiser billigt, daſs man auf geradewohl
Verliere, was man hat, für was man haben soll: —
Was sucht unsinnig ihr in weiten Fernen dort,
Das Paradies ist immer euch ein stiller Hort.

Wer gute Gaben nicht benützt auf dieser Welt,
Der hofft sich nach dem Tod' ein beſs'res Gut verkehrt;
Dem unwerth hält, der thront dort übern Sternenzelt,
Der zweyten höhern Gab', der mindre nicht geehrt.

---

32) l. cit.

Zu heben glaubt ihr euch, und liegt zu dieser Stund
Am Boden, mühend euch den Peinen zu entgeh'n,
Verdammt ihr euch; wähnt, Thoren, euch im Himmel, und
Seyd, ohne daſs ihrs wiſs't, tief in dem Höllengrund.

IV. Stim-

VI.

Stimmen über Jordanus Brunus.

a) Zeugnisse der Alten.

1. Scioppius.

Caspar Scioppius, ein Oberpfälzer von Neumark, der in dem bekannten Briefe an Georg Rittershausen als ein Augenzeuge Bruno's Verbrennung berichtet, wirft ihm (nämlich vom Hören-sagen) grofse Wankelmüthigkeit in seinen Aussagen vor seinen Richtern vor (siehe oben die Lebensbeschreib. S. 22.). Derjenige jedoch, dem die verfängliche Verfahrungsweise der Inquisitoren des Ketzergerichts nur einigermafsen bekannt ist, vermöge welcher sie den Angeklagten über dieselben Klagpunkte von Zeit zu Zeit veränderte Fragen vorlegen, ohne ihm je seine eigenen, frühern Aussagen vorzulesen, welche sie noch überdiefs nicht wörtlich, sondern nach Gutdünken aufschrieben: wird sehr begreiflich finden, dafs bey diesem Verfahren selbst der standhafteste Mann sehr wankelmüthig in seinen Aussagen müsse befunden werden.

2. Thomas Campanella und Jacobus Echard.

Thomas Campanella in seiner im Jahr 1603 geschriebenen, und 1638 zu Paris herausgege-

benen Metaphysica, Lib. II. Sect. I. Cap. V. Artic. 15., citirt und bestreitet Bruno's Lehrmeinung von der Natur und Beschaffenheit des Sonnenkörpers; ohne auch nur mit einem Worte zu erweisen, dafs der Bestrittene, den er als einen ganz fremden behandelt („quidam Nolanus"), sein Ordensgenosse gewesen sey, und den Ketzertod erlitten habe.

Auch Jacob Echard, tom. II. Scriptor. Ordin. Praedicat. (Paris, 1721.), läugnet Bruno's Dominikaner-Stand, und meynt, dafs wenn er auch von ihnen ausgegangen, er doch nimmermehr einer der ihrigen gewesen sey. — Denn hätte er zu uns gehört (fährt er fort), so wäre er bey uns geblieben, im gemeinschaftlichen Leben sowohl, als auch in den Lehrmeinungen und Gesinnungen (convictu et sensibus). —

3. Joannes von Nostiz.

Joannes von Nostiz, des Bruno's Schüler, in seinem Werke: Artificium Aristotelico-Lullium-Rameum (1615.), rühmt dieses seines Meisters Kunst-Erfahrenheit und Behendigkeit, über jeden vorgelegten Gegenstand auf der Stelle zu disputiren, und ohne alle Vorbereitung weitläufig und wohlberedt zu sprechen: wodurch er sich zu Paris im Jahre 1582 viele Schüler und Bewunderer erworben habe. S. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Bd. IX. S. 358. Anm.

4. Lionardo Nicodemo.

Lionardo Nicodemo in Addizioni alla Bibliotheca Napolitana (1685) nennt den Jor-

dano Bruno einen Mann, welcher in der Philosophie einen irrenden Ritter (d. h. einen fahrenden Scholastiker) darstellte; bald hier, bald dort auf verschiedenen Hochschulen Frankreichs, Englands, Deutschlands, der Schweitz und Italiens mit hangendem Schilde und gefällter Lanze den Aristotelikern zum gelehrten Kampfe sich gegenüberstellend.

3. Gassendi, Des Cartes und Leibnitz.

Nach Jakobi in der Vorrede zu den Briefen über die Lehre des Spinoza (2te Auflage, Breslau, 1789. S. IX.) sollen mehrere berühmte Denker, namentlich aber Gafsendi, Des Cartes und Leibnitz, von Bruno mehrere Ideen geborgt haben; ohne jedoch (vermuthlich um Aergernifs zu vermeiden), seinen Namen auch nur ein einziges Mal zu nennen.

Von Gafsendi ist es aus seinen im Jahr 1624 herausgegebenen Exercitationibus paradoxicis adversus Aristotelicos ersichtlich; deren Zweck kein anderer war, als jeder aristotelischen Thesis eine Antithesis mit ihren Beweisgründen entgegen zu setzen; wozu ihm Bruno gute Dienste that. Siehe Tennemann's Geschichte der Philosophie, Bd. X. S. 144.

Von Des Cartes bezeugt es Daniel Huetius in seiner Censura philosophiae Cartesianae (1689), cap. 8. p 255.: „Exstitit inter novitios philosophos Jordanus quidam Nolanus, quem cartesianae philosophiae antesignanum merito dixeris: adeo accurate omnem propemodum ejus

compositionem praesignavit in eo Libro, quem de immenso et innumerabilibus scripsit.“

Von Leibnitz endlich bezeugt es Hanschius in Principiis philosophiae Leibnitianae, Principi Eugenio de Sabaudia (1728) dedicatis: „Recentiori aetate plura Jordani Bruni in Libro de Minimo cum Monadologia Leibnitii conspirant. Cfr. Thes. IX. XXXI. LXXI.

6. Bayle.

Pierre Bayle kannte von des Jordano Bruno's metaphysischen Schriften die wichtigsten; läfst aber diesem aufserordentlichen Geiste bey weitem nicht die gebührende Gerechtigkeit wiederfahren, indem er ihm viel zu allgemein Mifsbrauch der Talente zur Bestreitung der allerwichtigsten Glaubens-Lehren; ferner gesuchte Dunkelheit in seinen Begriffen, und in seinem Kampfe gegen die aristotelischen Scholastiker insbesondere häufige Ignorationes Elenchi vorwirft. Siehe Bayle Dictionnaire Artic. Bruno. Lit. B.

b) Zeugnisse der Neuern.

1. Friedr. Heinr. Jakobi.

Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, und war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne defswegen aufzuhören, Er selbst zu seyn. Jenes ohne diesen findet sich auch nie, darum unterscheidet er auch mit eben so vieler Schärfe, als er mit grofsem, kräftigen Sinn zusammenfafst. Vorrede zu den Briefen über

die Lehre des Spinoza (im IV. Bd. 1. Abth. von Jakobi's Schriften, S. 7—10).

2. Fr. W. J. Schelling.

In Schellings Gespräch: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge; Berlin, 1802. 8., ist die Darstellung des Universums der Lehre des Bruno am meisten angenähert; daher auch das Gespräch von diesem Denker den Namen trägt. Siehe ebendas. Anmerk. zu Seite 186 am Ende.

3. J. J. Wagner.

Jordanus Brunus, der glänzendste Geist der vor-cartesischen Philosophie, verwandte nicht geringe Kraft auf die Vollendung der Reflexion durch systematische Klassification der Begriffe, mittelst seiner Versuche die Ausbildung der Lullistischen Kunst, als allgemeine Topik und Erfindungskunst, zu vollenden. Journal für Wissenschaft und Kunst. Leipzig, 1803. S. 67. 68.

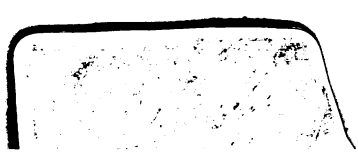
4. W. G. Tennemann.

Hält nicht mit Unrecht unsern Bruno an umfassendem Geiste dem Campanella (wovon das folgende unserer Hefte) gleich, an Reichthum aber, Lebendigkeit und schöpferischer Kraft der Phantasie noch überlegen. — Campanella (spricht er) gieng von dem empirischen, Bruno von dem rationellen Gesichtspunkte aus; jener war daher ein Freund des

Telesius (S. unser III. Heft), dieser ein Freund des Pythagoras und Platon's. Die Philosophie des Campanella ist daher Prosa, jene des Bruno Poesie; die des Campanella hat mehr Deutlichkeit, die des Bruno mehr Kraft. Obgleich aber Bruno ganz trunken und begeistert erscheint von der Erhabenheit und Fülle des Eins in Allen, so zeigt sich bey ihm doch ein besonnenes Streben, den Pantheismus je mehr und mehr von der Hypothese der Emanation zu reinigen, und die Weltschöpfung vielmehr als dynamische Entwickelung darzustellen. Diese seine Besonnenheit mag er wohl gröfstentheils dem logischen Studium der Schriften des Raymundus Lullius zu danken haben u. s. w. Geschichte der Philosophie, IX. Bd. S. 372.

5. Heinr. Steffens.

rühmt vom Jordanus Brunus, dafs derselbe die innere Mitte der gemeinschaftlichen Einheit zwischen Geist und Natur auf das tiefste erkannt; und eben darum auch behauptet habe: „dafs das strenge Erkennen und Darstellen der Extreme am meisten dazu geeignet sey, uns über die Einheit aller Dinge Aufschlufs zu geben. Anthropologie I. B. S. 70.

Verbesserungen.

Seite 8. Zeile 1. statt Calvin lies die Calvinianer.
— 11. Zeile 14. statt Reformen lies Unformen.
— 135. Zeile 2. statt principatum lies principiatum.
— 139. nach Zeile 11. ist der Titel zu setzen:
II. Vom unendlichen All und den Welten.
— 160. Zeile 4. statt Unveränderlichkeit lies Unendlichkeit.